



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale in
Lingue e civiltà dell'Asia e dell'Africa mediterranea
Ordinamento ex D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

L'esercito dei *bodhisattva*

Monaci zen al fronte, da Kamakura alla guerra del Pacifico

Relatore

Ch. Prof. Massimo Raveri

Correlatore

Ch. Prof. Giovanni Bulian

Laureando

Benedetto Colli

Matricola 827105

Anno Accademico

2017 / 2018

A mio padre

要旨

本論文は日中戦争から太平洋戦争に至って、日本軍隊における禅の僧侶の志願兵募集の現象を明らかにする。そういう現象は非常にどんどん普及し、全ての禅宗が20世紀の帝国主義と日本の第二次世界大戦への参加のために貢献したそう。しかし、戦後期において全ての禅宗はそういう貢献の責任を負うようになってきた。1997年のブライアン・ヴィクトリアという曹洞宗の僧侶が書いた『禅と戦争』の出版まで、この話題を触れてはならない。

本論文は四章に分けられている。第一章では、禅宗と禅の僧侶に『禅と戦争』の発刊がどのような影響を与えたかを調べることにした。また、ヴィクトリアの本の内容を解釈する。そのために、志願した禅宗の理由を歴史的な理由と哲学的な理由に分けられている。それに加えてブライアン・ヴィクトリアが使用した研究方法（ヴィクトリア自身の見方によると、自分の研究方法は「モラリスト」と「パルチザン」だそうである）と禅と武士道が連携するという修辭を評論する。こういう修辭と、『禅と戦争』におけるブライアン・ヴィクトリアがした研究とクリストフェア・アイヴズという博士と市川白弦という臨済宗の僧侶の研究によると禅が帝国主義を消極的に受け入れるそうである。また、その作家の作品の中ではそういう受理の理由について説明が読める。しかし、帝国主義と戦争のために積極的に貢献した理由が説明できない。

第二章では平安時代の終期から鎌倉時代の初期に至るまでの歴史と社会を分析する。末法思想と、源信と法然が発展した浄土仏教のせいで、武士に平安時代封建領主が至上権を失ったことを説明する。したがって、生じたばかりの武士の階級がもとより禅宗に信奉する修辭と反対するのである。

臨終行儀、自害往生と法然が解釈した大無量寿經の重要性を研究し、「最後の瞬間」と「真実の信仰」という概念に注目する。信仰は道德の代案としては問題に目立たせる。「制度上の」仏教の反対意見を検討し、浄土系宗派は会戦の概念が極端な瞑想として思われることも解釈する。

第三章では、日本における禅宗の導入を研究する。親鸞、一遍、沢庵宗彭、鈴木正三、雲居希膺という人と黄檗宗の発端などを考究する。また、禅宗と武士道の単一性という帝国主義の修辞を考究し、特別攻撃隊と禅宗の連合はそういう修辞の成果を研究する。それに加えて、20世紀の志願兵の禅宗の僧侶の中島玄奘の姿を分析し、どのように会戦中、悟りを開いたかを分析した。

最後に、第四章は結論である。したがって、本論文を要約し、ヴィクトリア、アイヴズと市川の評価と反対意見をまとめて鎌倉時代に生じた「最後の瞬間」という概念の精神的な重要性は禅の僧侶が志願して積極的に第二次世界大戦への参加の理由である理論を熟考する。また、平和や調和の信仰としての禅宗のイメージは60代における西洋文明の改訂結果であることを目立たせ、日本の仏教の僧と全ての仏教の宗派にそういうイメージの影響を与えることをまとめる。

INDICE

要旨	4
Introduzione	8
1. Il “Buddhismo della Via imperiale”	
1.1 Lo Zen alla guerra	12
1.2 “Togliere la vita con compassione”: il quadro storico	13
1.3 I “radicali”: tra resistenza e assassinio	19
1.4 Legge di Buddha, legge del sovrano: caratteristiche storiche	21
1.5 Non al bene, né al male: caratteristiche filosofiche	26
1.6 “Uno sguardo da Forze Alleate”: critiche a Brian Victoria	29
1.7 “Volenterosi carnefici”? Critiche contenutistiche	34
2. “Nell’ultimo istante, con fede vera”: Amida sul campo di battaglia	
2.1 Uomini prodi e servitori della corte: il quadro storico	39
2.2 L’era del <i>mappō</i> e la nascita del nuovo buddhismo	49
2.3 “Con fede pura”: la speranza in Amida	54
2.4 Tra paradiso e inferno: i “riti della buona morte”	61
2.5 Amida è Dainichi: la via esoterica al <i>nenbutsu</i>	65
2.6 Come ciechi su una barca: Hōnen e l’abbandono ad Amida	68
2.7 In fondo al mare ceruleo: la “rinascita attraverso il suicidio”	74
2.8 “Il paradiso d’occidente è vicino”: Amida alla guerra	78

3. Il Vuoto, la spada, la salvezza: da Kamakura alla guerra del Pacifico	
3.1 “I fenomeni sono il vuoto”: l’introduzione dello Zen	88
3.2 “Se i buoni si salvano, tanto più i cattivi”: la fede per Shinran	95
3.3 “Come bambini su cavalli di legno”: Ippen e l’ <i>odori nenbutsu</i>	100
3.4 “La spada che dà vita”: Takuan Sōhō, tra lo Zen e i <i>bushi</i>	108
3.5 “Studiare la morte”: la dottrina di Suzuki Shōsan	113
3.6 O Amida o il Vuoto: Ungo Kiyō, la scuola Ōbaku e Hakuin	117
3.7 “Gioia nella morte”: la retorica su Zen, <i>bushidō</i> e <i>kamikaze</i>	123
3.8 “Trapassando la più dura delle pietre”: lo Zen in prima linea	130
Conclusione	134
Bibliografia	143

INTRODUZIONE

Emmon asks, “How does a bodhisattva follow a roundabout way and yet complete the Way of the Buddha?”

Master Nyuri answers, “He does not discriminate between good and bad.”¹

L’obbiettivo di questa ricerca è analizzare le motivazioni storico-filosofiche che spinsero i monaci zen giapponesi ad arruolarsi volontari nell’esercito imperiale, partecipando attivamente ai combattimenti sui fronti di guerra tra la fine del XIX e la prima metà del XX secolo.

Nella prima parte dell’elaborato, verrà esaminato il saggio *Zen at War* di Brian Victoria e l’impatto che il volume ebbe all’uscita, nel 1997, sul mondo monastico nipponico, portandone all’attenzione pubblica il “segreto di Pulcinella”: la collaborazione attiva delle scuole buddhiste in generale, e di quelle zen in particolare, al programma colonialista e militarista del governo imperiale giapponese, dal periodo Meiji fino alla disfatta della seconda guerra mondiale. Verrà delineato il contesto storico dell’epoca, sottolineando gli avvenimenti che fecero da cornice a questo collaborazionismo e le scelte delle singole correnti buddhiste; inoltre, verranno prese in esame le voci di alcuni dei più autorevoli sostenitori di questa cooperazione, tra i quali figurano personaggi del calibro di Shiio Benkyō e Shaku Sōen. Non si mancherà di dare spazio anche ai pochi “uomini contro” che si opposero all’egemonia governativa: o abbracciando ideologie socialiste e pacifiste, o ricorrendo all’assassinio di figure politico-militari di spicco. Si procederà poi a esaminare puntualmente le caratteristiche storico-sociali e filosofiche che, secondo lo studioso Ichikawa Hakugen, la cui opera fu seminale per i successivi lavori di Brian Victoria e Christopher Ives, nel corso dello sviluppo del buddhismo, lo avrebbero reso particolarmente ricettivo nei confronti dell’autoritarismo. Verranno infine mosse critiche tanto all’approccio metodologico di Victoria e Ichikawa (moralista, essenzialista e, per ammissione del primo, “partigiano”), quanto al contenuto delle conclusioni a cui giungono i due studiosi e Christopher Ives: si intende infatti dimostrare come le teorie avanzate possano effettivamente spiegare il motivo per cui monaci e seguaci dello Zen abbiano *accettato passivamente* di supportare le forze

¹ MORINAGA Soko (a cura di), *The Ceasing of Notions. An Early Zen Text from the Dunhuang Caves with Selected Comments*, traduzione di Myokyo-ni e Michelle Bromley, Boston, Wisdom Publications, 2012, p. 61.

imperiali, ma non perché abbiano *collaborato attivamente* alla guerra, arruolandosi come volontari e andando a uccidere al fronte.

Nella seconda parte dell'elaborato, si introdurrà il quadro storico del Giappone a cavallo tra la fine del periodo Heian e l'inizio del periodo Kamakura: un Paese in preda all'anarchia, dilaniato dalla lotta per il potere tra la decadente corte imperiale e l'emergente classe dei *bushi*. Si sottolineerà poi come proprio tale stato di cose, unitamente al susseguirsi di disastri naturali, fece emergere in ampi strati della popolazione la convinzione di stare vivendo nell'era del *mappō*, la "degenerazione della Legge" buddhista; e come questa *Lebensanschauung* e la progressiva decadenza delle scuole *kenmitsu* (Tendai e Shingon), legate a doppio filo alla corte imperiale, portarono allo sviluppo delle correnti del "nuovo buddhismo" Kamakura, delle quali, in questa parte, verranno analizzate soprattutto quelle afferenti al culto amidista. Di tali scuole sarà esaminato l'impianto dottrinale, i testi fondamentali, l'arrivo in Giappone e il progressivo sviluppo ad opera dei monaci Ennin, Kūya e Genshin. L'opera principale di quest'ultimo, l'*Ōjōyōshū*, contiene il più antico *corpus* giapponese di istruzioni su una delle pratiche chiave per comprendere l'afflato spirituale del periodo: i riti della "buona morte", atti a garantire al fedele moribondo la "giusta concentrazione" nell'ultimo istante di vita, necessaria per ottenere la rinascita nella Terra Pura di Amida. Verranno inoltre analizzate la corrente del "*nenbutsu* segreto" e la figura del monaco Kakuban, rappresentative della "reazione" del buddhismo esoterico alla carica innovativa del discorso amidista.

Nonostante l'ampia diffusione del culto, fu solo con Hōnen che l'amidismo raggiunse una profondità di pensiero tale da divenire una corrente indipendente dall'"originaria" scuola Tendai: per il monaco, abbandonandosi alla "forza altrà" del Buddha Amida, il seguace non avrebbe avuto che da recitare il *nenbutsu* "con fede vera" e "all'ultimo momento" per ottenere la salvezza. L'enfasi su questi due punti, tuttavia, gettò i fedeli in uno stato d'ansia per l'impossibilità di sapere se, in tale frangente, si sarebbe stati fisicamente, mentalmente o spiritualmente in grado di far fronte a quanto richiesto: ciò portò al diffondersi della pratica del *jigai ōjō*, una forma ritualizzata di suicidio, qui analizzata, il cui fine era la rinascita nella Terra Pura, ottenuta sublimando in un unico gesto la propria vita e trasformandola in un dono ad Amida. Si procederà quindi a esaminare come questi "azzardi" teoretici abbiano avuto una presa immediata e duratura sui *bushi*, "salvandoli" spiritualmente, laddove le scuole *kenmitsu* li reputavano irrimediabilmente "malvagi". Secondo Hōnen, se "nell'ultimo momento" dello scontro avessero rigettato ogni desiderio di vittoria e sopraffazione, abbandonandosi "con fede vera" alla benevolenza di Amida e recitando il *nenbutsu*, avrebbero ottenuto la rinascita *anche uccidendo*.

Scopo della ricerca è avanzare l'ipotesi che sia questa l'idea propulsiva ed esistenzialmente risolutiva alla base dell'arruolamento volontario dei monaci zen nei secoli XIX e XX: il momento in cui Hōnen reinterpretò il combattimento tra *bushi* come una forma estrema di meditazione, in cui il lanciarsi incontro alla morte veniva trasceso e diventava un'occasione irripetibile per accedere al paradiso della Terra Pura.

Per dimostrare come quest'idea dell'immenso potenziale soteriologico dell'istante del combattimento sia sopravvissuta nell'immaginario spirituale dei *bushi*, trovando anche collocazione nel pensiero zen, nella terza parte dell'elaborato verranno esaminati eventi e figure rappresentativi di questo incontro-scontro, dal periodo Kamakura al XX secolo.

Si descriverà l'introduzione e lo sviluppo della scuola Zen in Giappone, analizzandone le dottrine, i motivi per cui fece presa sui *bushi* di alto rango e come questi ne sostennero la progressiva diffusione. Si procederà poi ad analizzare il pensiero di religiosi amidisti "post-Hōnen", quali Shinran, l'*hijiri* Ippen, monaco che univa nel proprio insegnamento la fede nel Buddha della Terra Pura a dottrine proprie della tradizione zen, e il suo successore Shinkyō. Si proseguirà con l'esame di maestri zen quali Takuan Sōhō, i cui scritti posero le basi teoriche dell'unità tra lo Zen e la Via dei *bushi*; Suzuki Shōsan, ex-samurai, primo di una serie di pensatori "sincretici" che postularono l'uso intensivo di pratiche amidiste in un percorso spirituale zen: tra essi, verranno trattati Ungo Kiyō (autore del componimento *Ōjōyōka*) e il monaco cinese Yīnyuán Lóngqí (fondatore della scuola Zen Ōbaku); Hakuin Ekaku, monaco reputato il "padre" del Rinzai moderno, che promosse un "ritorno alle origini" rigettando ogni pratica amidista.

L'elaborato proseguirà analizzando la creazione, nel XX secolo, di una retorica che enfatizzava, con fini militaristici, il legame tra Zen e *bushidō* come un dato di fatto "naturale", esistente fin dall'introduzione della scuola in Giappone; una retorica applicata anche alla formazione dei Corpi speciali d'attacco, i cosiddetti *kamikaze*. La realtà di questa unità, come verrà dimostrato, fu molto diversa. Sarà infine analizzata la figura di Nakajima Genjō, monaco Rinzai arruolatosi nella marina imperiale agli albori della guerra del Pacifico, protagonista e testimone eccezionale di un *satori* raggiunto fronteggiando la morte in una battaglia navale.

La ricerca ha preso avvio dagli studi sul tema dello "Zen della Via imperiale" di Brian Victoria (*Zen at War* e *Zen War Stories*, in particolare) e di Christopher Ives (*Imperial-Way Zen*); tuttavia, allo stato attuale, non risultano essere state svolte ricerche accademiche che riconducano le motivazioni dell'arruolamento volontario dei monaci zen all'immaginario soteriologico di epoca Kamakura, ambito specifico oggetto di questa trattazione. Per l'impalcatura generale

dell'elaborato, sono risultati fondamentali i volumi *Il pensiero giapponese classico* di Massimo Raveri, *Right Thoughts at the Last Moment* di Jacqueline Stone e *Antologia del buddhismo giapponese* e *Lo Zen* di Aldo Tollini. Tra le numerose monografie utilizzate, sono state particolarmente rilevanti: *The Taming of the Samurai* di Ikegami Eiko per l'analisi dell'ascesa dei bushi al potere; *Zen Buddhism* di Heinrich Dumoulin per la storia e lo sviluppo dell'omonima corrente; *No Abode. The Record of Ippen*, a cura di Dennis Hirota, per la vita e i testi del monaco itinerante; *Warrior of Zen* di Arthur Braverman per la figura di Suzuki Shōsan; *La vera storia dei kamikaze giapponesi* di Emiko Ohnuki-Tierney per esaminare la retorica che a tutt'oggi circonda i Corpi speciali d'attacco.

Note al testo

Per la traslitterazione dei termini giapponesi si è optato per il sistema Hepburn. I nomi di persona giapponesi seguono l'uso nipponico, pertanto il cognome precederà sempre il nome, anche nel caso di personaggi già noti in "Occidente" secondo l'ordine nome-cognome (ad esempio, si troverà scritto "Suzuki Daisetsu", e non il più diffuso "Daisetsu Suzuki").

PRIMA PARTE

IL “BUDDHISMO DELLA VIA IMPERIALE”

1.1 Lo Zen alla guerra

Brian Victoria, accademico statunitense e monaco di scuola Zen Sōtō 曹洞宗, pubblicò nel 1997 il saggio *Zen at War*². Il libro ottenne da subito un notevole successo e colpì l'opinione pubblica “occidentale” su quello che in Giappone era, a tutti gli effetti, un “segreto di Pulcinella”: la tetragona complicità delle scuole buddhiste in generale, e di quelle zen in particolare, nei confronti dell'ideologia militarista del governo imperiale, dall'epoca Meiji (*Meiji jidai* 明治時代, 1868-1912) fino al termine della Seconda Guerra Mondiale; complicità che portò addirittura alcuni zenisti ad *arruolarsi volontari* per combattere al fronte³. L'impatto dell'opera non tardò a farsi sentire nemmeno nel Paese teatro dei fatti narrati: in seguito all'uscita dell'edizione giapponese (*Zen to Sensō* 禅と戦争) nel 2001, due dei maggiori rami del buddhismo zen Rinzai 臨濟宗, il Myōshinjiha 妙心寺派 (la maggiore branca della scuola, a cui fanno riferimento oltre 3.400 templi affiliati e circa 1.600.000 fedeli) e il Tenryūjiha 天龍寺派, ammisero con un comunicato il proprio collaborazionismo nel periodo bellico e chiesero pubblicamente scusa per la prima volta dalla fine del conflitto⁴.

La forza dell'opera di Victoria non è data dal disvelamento di fatti prima sconosciuti (come lui stesso dichiara, il suo lavoro è fortemente debitore nei confronti delle ricerche di Ichikawa Hakugen⁵, di cui si tratterà approfonditamente più avanti), quanto dal rigore con cui sistematizza

² “Brian Victoria”, in *Oxford Centre for Buddhist Studies*, <https://ocbs.org/brian-victoria/>, data ultima consultazione: 22 aprile 2018.

³ Aldo TOLLINI, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, Torino, Einaudi, 2012, p. 269.

⁴ Brian VICTORIA, *Zen at War. Second edition*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2006, pp. IX-X. Dati risalenti all'anno di pubblicazione del volume.

⁵ *Ivi.*, p. XVI.

gli eventi all'interno del quadro storico, per poi evidenziarne le cause alla base, sia socio-politiche che filosofiche.

1.2 “Togliere la vita con compassione”: il quadro storico

Il 3 gennaio 1868, il giovane imperatore Mutsuhito 睦仁 (1852-1912) annunciò con un proclama che le redini del governo sarebbero tornate – almeno formalmente – nelle mani del *tennō* 天皇: era l'inizio della cosiddetta “Restaurazione Meiji” (*Meiji ishin* 明治維新) e la fine dello shogunato Tokugawa, che aveva ufficialmente retto il Paese fin dal 1603⁶. Per ribadire la linea anti-feudale del nuovo governo, il 5 aprile dello stesso anno venne promulgato l’“Editto per la separazione di buddhismo e shintoismo” (*Shinbutsu hanzen rei* 神仏判然令), il primo di una serie di decreti volti a porre fine al sincretismo *de facto* esistente tra le due religioni (*shinbutsu shūgō* 神仏習合)⁷. Lo scopo era duplice: aumentare il prestigio e la potenza dello *shintō* 神道 per creare una forma di “shintoismo di Stato” (*kokka shintō* 国家神道), al cui vertice venne forzatamente posta la figura dell'imperatore, a discapito delle scuole buddhiste; “punire” una tradizione – quella buddhista – che, a distanza di dodici secoli dall'introduzione semi-mitologica in Giappone a opera del principe Shōtoku Taishi 聖徳太子, veniva ancora percepita come un culto “straniero” dall'egemonia intellettuale Meiji⁸.

Questi editti vennero recepiti in maniera differente dalle singole autorità locali e regionali, che li applicarono più o meno severamente in base ai rapporti che li legavano al governo centrale. Quali

⁶ *Ivi.*, p. 4.

⁷ TAMURA Yoshiro, *Japanese Buddhism. A Cultural History*, traduzione di Jeffrey Hunter, Tokyo, Kosei Publishing Co., 2000, pp. 86-87. Questo sincretismo era basato sulla concezione dell'*honji suijaku* 本地垂迹 (“vera natura degli dei e delle loro manifestazioni”), sviluppatasi dalla fine del periodo Heian, secondo la quale i *kami* non sarebbero altro che manifestazioni dei Buddha (cfr. Aldo TOLLINI [a cura di], *Antologia del buddhismo giapponese*, Torino, Einaudi, 2009, p. 74).

⁸ Emiko OHNUKI-TIERNEY, *La vera storia dei kamikaze giapponesi. La militarizzazione dell'estetica nell'Impero del Sol Levante*, traduzione di Carmen Covito e Elena Dal Pra, Milano, Mondadori, 2004, p. 12.

che fossero le effettive intenzioni dei legislatori, le conseguenze su tutto il territorio nazionale furono la chiusura di oltre quarantamila templi, la distruzione di innumerevoli artefatti religiosi e la riduzione forzata allo stato laicale di migliaia di monaci. Una vera e propria persecuzione (*haibutsu kishaku* 廃仏毀釈, letteralmente “sopprimere il buddhismo e distruggere Shākyamuni”), che cessò non solo sull’onda delle massicce proteste popolari che scoppiarono in diverse parti del Paese tra il 1870 e il 1873⁹, ma anche per il mutato atteggiamento dei vertici delle scuole buddhiste: comprendendo come l’unica speranza di mettersi al riparo fosse allinearsi al crescente sentimento nazionalista¹⁰, si unirono alla campagna contro l’altra religione “straniera” invisa al governo Meiji: il cristianesimo. Attacchi, quelli contro i cristiani, che non vennero meno né con il ritiro, nel 1873, della proibizione di praticare questo culto (su pressione delle potenze “occidentali”), né con la promulgazione della costituzione Meiji, che, all’articolo 28, sanciva la libertà di credo religioso per i cittadini giapponesi¹¹.

Fu questo il clima, queste le motivazioni alla base della teorizzazione del “nuovo buddhismo” (*shin bukkō* 新仏教), negli anni ottanta del XIX secolo; un rinnovamento della religione mirato a rispondere alle critiche anti-buddhiste, incentrato su tre punti: dimostrare come templi e monaci potessero contribuire attivamente al benessere socio-economico della nazione; manifestare patriottismo, lealtà al trono e sentimenti di unità nazionale, di contro all’accusa di seguire una fede “straniera”; sostenere la totale compatibilità delle dottrine basilari del buddhismo con la scienza e la tecnologia “occidentali”, che così rapidamente stavano riplasmando il Giappone dell’epoca¹².

Il primo contributo “patriottico” alla nazione da parte di una corrente buddhista è, in realtà, precedente alla formulazione del “nuovo buddhismo”. La partecipazione di monaci della scuola Jōdo shin 浄土真宗 alla colonizzazione governativa dell’isola di Ezo (l’attuale Hokkaidō), nei primi anni della Restaurazione Meiji, pose infatti le basi, in epoca moderna, di un fenomeno che si ripeterà con regolarità fino alla guerra del Pacifico (1941-1945): l’invio di cappellani militari

⁹ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., pp. 5-7.

¹⁰ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 270.

¹¹ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., pp. 6-11.

¹² *Ivi.*, pp. 12-13. Lo studioso Nukariya Kaiten sottolineò, in un suo saggio del 1913, come le idee dello Zen fossero “in armonia” con quelle dei “nuovi buddhisti” (cfr. *ivi.*, p. 58).

al fronte da parte dei complessi templari¹³. Con la guerra sino-giapponese (1894-1895) e, soprattutto, con la successiva guerra russo-giapponese (1904-1905)¹⁴, questo “contributo patriottico” venne a strutturarsi, assumendo contorni che si ripeteranno, arricchendosi, anche nella seconda guerra sino-giapponese (1937-1945) e nella guerra del Pacifico. I buddhisti di *tutte* le scuole istituzionali dell’arcipelago¹⁵ “fecero la loro parte”, nell’ordine: ponendo le proprie capacità omiletiche nella composizione di sermoni, prediche e scritti al servizio della propaganda di Stato; organizzando e partecipando attivamente a gruppi di natura patriottica; esortando i fedeli a “svolgere il proprio compito”, per il bene comune, arruolandosi, mantenendo uno stile austero nella vita di tutti i giorni, comprando obbligazioni di Stato; impegnandosi in questue “patriottiche” mensili¹⁶; istituendo raccolte fondi tra i fedeli per la costruzione di aeroplani, da destinarsi all’aviazione militare¹⁷; donando campane all’esercito per riconvertirne il metallo in armamenti; organizzando ritiri spirituali e d’addestramento per ufficiali e, nel caso dello Zen, anche per soldati semplici e operai – definiti “guerrieri dell’industria” (*sangyō senshi* 産業戦士)¹⁸; detenendo prigionieri di guerra all’interno dei templi (in particolare, durante la guerra russo-giapponese); recitando particolari *sūtra* ritenuti in grado di propiziare la vittoria del Giappone¹⁹; offrendo aiuto e assistenza non solo alle famiglie dei caduti, ma anche ai civili delle zone conquistate dall’armata imperiale; collaborando con l’esercito nel plagiare in maniera subliminale i popoli colonizzati,

¹³ *Ivi.*, pp. 16-17. Nella storia giapponese, si ha notizia di cappellani al fronte fin dal XIV secolo (cfr. Brian VICTORIA, *Zen War Stories*, Londra, RoutledgeCurzon, 2003, p. 163).

¹⁴ Durante questa guerra, per contribuire allo sforzo bellico del Paese, i maggiori leader del buddhismo istituzionale giapponese fondarono la Commissione buddhista per la difesa della nazione (*Bukkyō gokoku dan* 仏教護国団). Cfr. VICTORIA, *Zen at War...*, cit., p. 62.

¹⁵ *Ivi.*, pp. 38 e 95.

¹⁶ Christopher IVES, *Imperial-Way Zen. Ichikawa Hakugen’s critique and lingering questions for Buddhist ethics*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2009, p. 54.

¹⁷ Tra il 1941 e il 1945, le scuole Sōtō e Rinzai raccolsero abbastanza fondi da donare rispettivamente uno e tre aerei da combattimento “ultimo modello”: a livello materiale fu un contributo modesto, ma, dati i tempi di ristrettezza economica, fu un gesto simbolico e spirituale molto potente (soprattutto da parte dei fedeli Rinzai, che, numericamente, rappresentavano un terzo della scuola Sōtō). Cfr. VICTORIA, *Zen at War...*, cit., pp. 142-143.

¹⁸ *Ivi.*, pp. 130 e 143-144. Per la scuola Zen Sōtō, in questi addestramenti, quasi lapalissianamente, era centrale la pratica dello *zazen* 座禪.

¹⁹ *Ivi.*, pp. 63 e 139.

trasformandoli in “degni” sudditi dell’Impero²⁰ (uno sforzo, quest’ultimo, che non cessò col termine delle guerre, ma fu anzi più forte nei periodi post-bellici, almeno fino al 1945); oltre, ovviamente, al già citato invio di cappellani al fronte: tra gli altri un giovane Shaku Sōen²¹, di cui si tratterà a breve.

Nonostante, dunque, questa collaborazione si sia andata evolvendo fin dai primi anni del periodo Meiji, si dovette attendere fino al 1938 per vedere una sistematizzazione teorica di questo stato di fatto, quando Shiio Benkyō 椎尾辨匡 (1876-1971), monaco della scuola Jōdo 浄土宗, conìò la definizione di “Buddhismo della Via imperiale” (*Kōdō bukkyō* 皇道仏教) come titolo di un proprio saggio. Da semplice teorizzazione, questa tipologia di buddhismo evolvette rapidamente in un ampio movimento pan-buddhista: a soli tre mesi dalla pubblicazione, nell’aprile del 1938, i più influenti membri della scuola Nichiren 日蓮宗 diedero il loro appoggio con la fondazione dell’“Associazione per la collaborazione con il buddhismo della Via imperiale” (*Kōdō bukkyō gyōdō kai* 皇道仏教協同会), a cui parteciparono oltre 1800 fedeli; nel giugno 1942 si unì formalmente la corrente del Jōdo shinshū facente capo al complesso templare Nishi Honganji 西本願寺 di Kyōto; nel marzo dell’anno seguente si unì anche l’altra grande corrente della scuola, capitanata dal complesso dell’Higashi Honganji 東本願寺²².

Un’altra formulazione teorica interessante, anche se di minore influenza rispetto a quella di Shiio Benkyō, fu, nel 1915, lo “Zen di guerra” (*sensō Zen* 戦争禅) postulato del maestro Harada Sogaku 原田祖岳 (1870-1961), pensatore alla base della futura corrente zen Sanbō Kyōdan 三宝教団 (“Ordine dei tre tesori”), fondata nel 1954²³.

Com’è naturale per un moderno Stato-nazione, molti furono i giovani monaci coscritti nell’esercito imperiale: a titolo di esempio, Sawaki Kōdō 澤木興道 (1880-1965), uno dei più noti pensatori zen Sōtō in “Occidente”, che entrò nel servizio di leva poco prima dello scoppio della

²⁰ IVES, *op. cit.*, p. 54.

²¹ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., pp. 29 e 63-65.

²² *Ivi.*, pp. 82-85.

²³ *Ivi.*, pp. 135-136.

guerra russo-giapponese²⁴. Tuttavia, più di questi ragazzi “forzati” al mestiere delle armi, per la percezione dello Zen come componente essenziale nell’addestramento dell’armata imperiale, risultarono fondamentali le figure di militari di professione che, in tempo di pace, si erano sottoposti a severi addestramenti spirituali presso i templi della setta. Due personaggi, in particolare, furono influenti in tal senso: il generale Nogi Maresuke 乃木希典 (1849-1912) e il tenente colonnello Sugimoto Gorō 杉本五郎 (1900-1937).

Nogi Maresuke, comandante della Terza Armata nella guerra russo-giapponese, reputato uno dei più grandi eroi di guerra del Giappone moderno, ricevette un duro addestramento zen (incentrato, in particolare, sullo studio dei *kōan* 公案) dal maestro Rinzai Nantenbō 南天棒 (1839-1925)²⁵: questi non solo certificò il raggiungimento dell’illuminazione da parte dell’allievo, ma lo nominò anche proprio successore. Un’affermazione di Nantenbō colpisce in modo particolare: nel commentare le gesta dell’allievo, dopo la sua morte, dichiarò che “[non c’è] pratica superiore, per un *bodhisattva*, del togliere la vita con compassione”²⁶.

Sugimoto Gorō è il perfetto esempio di incarnazione prodotta dal sincretismo tra Zen e *bushidō* 武士道, tra lo *zazen* e la spada. Dopo una breve ma brillante carriera militare, che lo vide con funzioni di mantenimento dell’ordine pubblico in Manciuria e in Cina, e infine schierato sul fronte della seconda guerra sino-giapponese, morì in battaglia nella provincia di Shanxi, il 14 settembre 1937. Un buon soldato, anche se non particolarmente distinto, che venne premiato con la promozione post-mortem a tenente colonnello²⁷. Ciò che lo rese un personaggio di tale spicco, all’interno dell’esperienza militare imperiale, da fargli ottenere il titolo onorifico di “dio della guerra” (*gunshin* 軍神), fu la pubblicazione postuma dei suoi scritti, raccolti sotto il titolo “La grande causa” (*Taigi* 大義). Scritti in cui emergono, sia dai riferimenti diretti o impliciti, sia dal linguaggio utilizzato, non solo la sua totale devozione e lealtà nei confronti dell’Imperatore, ma anche gli anni trascorsi nello studio e nell’apprendimento dello Zen²⁸. In appendice al libro venne

²⁴ *Ivi.*, p. 35.

²⁵ *Ivi.*, pp. 36 e 96.

²⁶ “[There was] no bodhisattva practice superior to the compassionate taking of life” (*ivi.*, p. 37). Le traduzioni, laddove non diversamente specificato, sono dell’autore.

²⁷ *Ivi.*, p. 116.

²⁸ *Ivi.*, pp. 116-121.

pubblicato un elogio funebre di un centinaio di pagine scritto da Yamazaki Ekijū 山崎益洲 (1882-1961), monaco zen Rinzai e per nove anni maestro di Sugimoto, in cui viene confermata la caratura spirituale e la maturità negli studi del giovane soldato, oltre a corroborare la fondatezza del parallelo tra Zen e arti militari da questi postulato. Il volume ebbe un'enorme influenza sul popolo giapponese, e in particolar modo sui giovani: Sugimoto divenne l'epitome del soldato-guerriero plasmato dalla forza spartana del pensiero zen, e venne lodato in pari misura anche dagli aderenti alle altre scuole buddhiste, la zen Sōtō *in primis*²⁹.

A riconferma che la *liaison* tra zenisti ed esercito vide in entrambe le parti un ruolo attivo³⁰, risulta significativa anche la vicenda del tenente generale Chō Isamu 長勇 (1895-1945): ordinato monaco poco prima della sua partenza per la guarnigione di Okinawa, dov'era secondo in comando, si suicidò tramite *seppuku* 切腹 per non cadere in mano alle truppe americane. Lasciò un messaggio d'addio per il suo maestro spirituale: "Sono pieno di gioia, avendo trovato il più bel posto di tutto il Giappone per morire!"³¹.

Verso la fine della guerra del Pacifico, quando la posizione militare del Giappone si fece critica, ai monaci venne richiesto di potenziare il proprio sforzo, non limitandosi a quella che veniva definita "guerra del pensiero" (*shisōsen* 思想戦): nel gennaio del 1944, ai religiosi che non stavano servendo lo Stato come soldati al fronte o come cappellani militari, venne ordinato di abbandonare i loro "castelli di *Dharma*" per impegnarsi nel lavoro in fabbrica³²; ma anche la posizione dei cappellani si inasprì, venendo a sfumarsi la distinzione di status tra "combattenti" e "non combattenti" – vale a dire, venendo costretti a battersi come comuni soldati³³.

La resa incondizionata del Giappone, il 15 agosto 1945, segnò al contempo la fine del "buddhismo della Via imperiale", dello "Zen di guerra" e di tutte le formulazioni teoriche

²⁹ *Ivi.*, pp. 121-126.

³⁰ Per usare le parole di Victoria: "[...] it is important to note that the imperial military, the imperial army in particular, was more than merely receptive to the type of Buddhist support described above. It actively solicited that support" (cfr. *ivi.*, p. 114).

³¹ "I am filled with joy at having found the best place in all of Japan to die!" (VICTORIA, *Zen War Stories*, cit., p. 135).

³² VICTORIA, *Zen at War...*, cit., p. 144.

³³ VICTORIA, *Zen War Stories*, cit., p. 164.

affini³⁴. Dal termine del conflitto, si dovettero attendere oltre quarant'anni prima che una setta buddhista rilasciasse una dichiarazione pubblica di scuse per la collaborazione stretta con il governo imperiale: la prima fu, nel 1987, il ramo Higashi Honganji del buddhismo Jōdo shin; seguirono il ramo Nishi Honganji della stessa scuola nel febbraio 1991, la setta zen Sōtō nel 1992 e il ramo Jimon 寺門派 della scuola Tendai 天台宗 nel giugno 1994. Quattro in tutto. Prima della pubblicazione di *Zen at War*, nessun personaggio di spicco dello Zen Rinzai emise un comunicato simile³⁵.

1.3 I “radicali”: tra resistenza e assassinio

Fin dalla guerra russo-giapponese, come si è visto, tutte le scuole buddhiste cominciarono a dare il proprio sostegno all'imperialismo governativo. Tanto più valore acquistano, dunque, i rari casi di resistenza a questo sistema. Nessuno fu una scelta istituzionale³⁶: tutti gli episodi furono incarnati da singoli monaci o singoli fedeli, indipendentemente dalla corrente di appartenenza. Tutti la pagarono a caro prezzo.

Il primo in ordine cronologico fu, nel 1910, il cosiddetto *Taigyaku jiken* 大逆事件 (“l'Incidente dell'alto tradimento”): ventisei persone vennero arrestate con l'accusa di aver partecipato a una cospirazione per uccidere uno o più membri della famiglia imperiale. Dei ventisei accusati, quattro erano monaci buddhisti: nello specifico, due della scuola Jōdo shin, uno della zen Rinzai e uno della zen Sōtō. Victoria concede ampio spazio alla trattazione della vita e del pensiero di quest'ultimo, Uchiyama Gudō 内山愚童 (1874-1911), il più attivo del gruppo – se non dell'intera comunità monastica del periodo Meiji – nel coniugare la “Legge di Buddha” e l'attivismo sociale, sia nella pratica che nei propri scritti. Tutti e ventisei gli accusati vennero imprigionati e condannati in quanto “radicali”: ventiquattro alla pena capitale, anche se per dodici venne in

³⁴ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., p. 147.

³⁵ *Ivi.*, pp. 152-157.

³⁶ Dalla fine delle persecuzioni del periodo Meiji fino al termine della guerra del Pacifico, nessuna figura di spicco del buddhismo giapponese si schierò pubblicamente contro le politiche del governo imperiale, quantunque riguardassero la sfera civile o militare, gli esteri o gli interni (cfr. *ivi.*, p. 54).

seguito commutata in ergastolo. Dei monaci, Uchiyama Gudō fu l'unico giustiziato; tuttavia, anche gli altri tre morirono in cella (uno per mano propria)³⁷.

Altro episodio di rilievo fu la formazione della “Lega della gioventù per un nuovo buddhismo” (*Shinkō bukkū seinen dōmei* 新興仏教青年同盟), il 5 aprile 1931, composta prevalentemente da laici e capitanata da Seno'o Girō 妹尾義郎 (1889-1961), attivista di fede nichirenista e marxista. Lo scopo dell'associazione era promuovere pubblicamente una “rivitalizzazione” del buddhismo di chiara matrice socialista, pacifista e anti-capitalista. Costellata di persecuzioni e pestaggi da parte delle forze di polizia, l'attività della Lega giunse a una fine tragica tra il dicembre del 1936 e l'ottobre 1937: dopo l'ennesimo arresto, Seno'o venne condannato con l'accusa di tradimento, per aver progettato la distruzione del governo imperiale e del sistema capitalista. Dopo aver resistito agli interrogatori e alle torture in prigione per oltre cinque mesi, Seno'o cedette, ammettendo le incriminazioni a carico suo e della Lega. La confessione portò all'arresto di oltre duecento attivisti³⁸.

Al contrario dei due esempi precedenti, documentare gli episodi di opposizione di singoli individui risulta un'impresa quasi impossibile³⁹, come dimostrato dalla vicenda personale di Ono Onyū 小野鬼生: monaco della Jōdo shinshū, in un report della polizia è accusato di aver affisso sulla bacheca del suo tempio un bollettino dal chiaro contenuto pacifista. Se si sia spinto oltre o se sia stato arrestato sulla base di quel solo gesto, è un dato non giunto fino a noi⁴⁰.

È curioso notare come questi momenti di resistenza al governo imperiale abbiano un certo grado di vicinanza, nella repressione operata dalle forze dell'ordine, ai casi di monaci zen che, con il supporto dei seguaci, misero in atto assassinii di figure pubbliche di rilievo politico-economico, nei primi anni '30. A titolo di esempio, si veda la persona del tenente colonnello Aizawa Saburō 相沢三郎 (1889-1936) che, con l'aiuto del maestro zen Sōtō Fukusada Mugai 福定無外 (1871-1943), pianificò e mise in atto, il 12 agosto 1935, l'uccisione del generale Nagata Tetsuzan 永田鉄山 (1884-1935), ritenuto responsabile della decadenza dell'esercito⁴¹.

³⁷ *Ivi.*, pp. 38-39.

³⁸ *Ivi.*, pp. 66-73.

³⁹ *Ivi.*, p. 73.

⁴⁰ *Ivi.*, pp. 73-74.

⁴¹ VICTORIA, *Zen War Stories*, cit., pp. 27-32.

Ma, ovviamente, se si esclude il tragico finale, le vicende di socialisti e pacifisti oppostisi con metodi non-violenti a un potere repressivo, appaiono del tutto inconciliabili con quelle di estremisti che ricorrevano all'assassinio come mezzo di mutamento sociale.

Benché nessuna di queste esperienze abbia avuto un'influenza incisiva sulla società del tempo, restano significative della difficoltà anche solo di teorizzare una forma di resistenza attiva all'egemonia imperialista del governo. Oltre, naturalmente, a rappresentare ammirevoli esempi del coraggio individuale di chi vi prese parte. È risaputo: dove l'ombra è più nera, la luce è più forte.

1.4 Legge di Buddha, legge del sovrano: caratteristiche storiche

Come già detto, l'opera di Victoria è fortemente debitrice nei confronti degli studi di Ichikawa Hakugen 市川白弦 (1902-1986): monaco Rinzai, professore all'università Hanazono 花園大学 di Kyōto e attivista politico, è considerato il primo e maggiore studioso del "buddhismo della Via imperiale", in particolare per quanto riguarda l'ambito delle scuole zen⁴². Dalla fine della seconda guerra mondiale alla morte, è stato pressoché l'unico a documentare il supporto di questa corrente al militarismo giapponese⁴³; il tutto nell'assordante silenzio di un mondo accademico e monacale, e più in generale di una società, che sfruttavano la retorica della democrazia post-bellica e della pace per evitare di affrontare la questione delle proprie responsabilità di guerra. I suoi studi si sono concentrati soprattutto sull'approccio dello Zen alla società; sulle ramificazioni politiche dei costrutti metafisici e logici del buddhismo; sul sistema filosofico di Nishida Kitarō 西田幾多郎 (1876-1945), fondatore della cosiddetta "scuola di Kyōto" (*Kyōto gakuha* 京都学派), considerato il più importante filosofo giapponese del XX secolo (nonché colui che, con il suo lavoro, accese l'interesse di Ichikawa per lo Zen⁴⁴); sulla tradizionale relazione esistente in Asia orientale tra buddhismo e forze governative; sulle tensioni tra buddhismo e pensiero marxista negli anni dell'Impero; sui resti dello "shintoismo di Stato" nel Giappone post-bellico⁴⁵; sulle responsabilità individuali di militari, monaci e pensatori (in particolare Suzuki Daisetsu), non tralasciando, con

⁴² VICTORIA, *Zen at War...*, cit., pp. XIII-XVI.

⁴³ *Ivi.*, p. 157.

⁴⁴ IVES, *op. cit.*, p. 5.

⁴⁵ *Ivi.*, p. 2.

profonda onestà intellettuale, di includere sé stesso nell'accusa, a fronte degli scritti pubblicati negli anni dell'imperialismo in cui si proclamava convinto fautore della "guerra santa" del Paese⁴⁶. Nel saggio centrale della sua ricerca, *La responsabilità di guerra dei buddhisti* (*Bukkyōsha no sensō sekinin 仏教者の戦争責任*, 1970), Ichikawa individua dodici caratteristiche che, sviluppandosi nel corso dei secoli, avrebbero reso il buddhismo giapponese particolarmente ricettivo nei confronti dell'autoritarismo. Per maggiore chiarezza, si procederà a elencarle suddividendole in due gruppi: le caratteristiche "storico-sociali", ovvero quei concetti filosofici che hanno trovato applicazione o prodotto conseguenze materiali nel rapporto di questa tradizione religiosa con lo Stato e la società giapponesi; le caratteristiche "filosofiche", ovvero quei principi che, pur generando dei *modi operandi*, sono rimasti sul piano più puramente teorico⁴⁷.

La prima caratteristica storico-sociale è l'asservimento della religione alle forze governative: Ichikawa evidenzia l'accoglienza calorosa che ebbero in Giappone i *sūtra* Mahāyāna che pongono enfasi sul ruolo del "buddhismo protettore del Paese" (*gokoku bukkyō 護国仏教*). Inoltre, fin dalla sua introduzione nell'arcipelago, la scuola zen Rinzai ottenne un notevole seguito tra i "potenti", ovvero presso le autorità governative a Kamakura e Kyōto⁴⁸. Nei secoli, i regnanti garantirono a questa corrente protezione, terre, materiali da costruzione, manovalanza e riso (la valuta dell'epoca), in cambio dell'esecuzione di riti, preghiere e *sūtra* ritenuti in grado di salvaguardare il loro ruolo dominante⁴⁹ e della partecipazione dei maestri della scuola all'amministrazione e all'istruzione statali⁵⁰. Durante il periodo Edo (*Edo jidai* 江戸時代, 1603-1868), il buddhismo finì sotto il completo controllo governativo e, mescolandosi con lo *shintō* su iniziativa di grandi maestri quali Bunan, Hakuin e Tōrei, evolvette in quella che era essenzialmente una "religione di Stato", divenendo un "guscio vuoto" quasi privo di nessi con la società circostante⁵¹.

⁴⁶ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., pp. 166-170.

⁴⁷ IVES, *op. cit.*, p. 83.

⁴⁸ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 271. Eisai, il monaco che introdusse la scuola Rinzai in Giappone, fu anche autore di una celebre opera dal titolo auto-esplicativo: *Trattato sulla promozione dello Zen per la difesa del Paese* (*Kōzen gokokuron 興禪護国論*; cfr. IVES, *op. cit.*, p. 109).

⁴⁹ Benché inizialmente le scuole Zen fossero contrarie a simili pratiche, si adeguarono a tali richieste fin dai tempi del clan Hōjō (XIII secolo). Cfr. VICTORIA, *Zen at War...*, cit., p. 139.

⁵⁰ IVES, *op. cit.*, pp. 107-108.

⁵¹ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., p. 169-171.

Shiio Benkyō, il già citato autore del saggio da cui prese nome il “buddhismo della Via imperiale”, scrisse che questo credo fallì nel mettere radici in India e in Cina per colpa della cultura e della storia di quei paesi; in Giappone, al contrario, resistette e prosperò per merito di una peculiarità che lo contraddistingueva dai casi precedenti: il nazionalismo (*kokkateki* 国家的). Dato che, affermò lo studioso, l’Imperatore è lo Stato e il buddhismo e lo Stato sono tutt’uno, allora l’Imperatore e il buddhismo sono un’unica entità⁵². Shiio diede questa definizione del termine da lui coniato:

The reason that Buddhism was able to develop in Japan was completely due to the imperial household, especially to the fact that each of the successive emperors personally believed in and guided Buddhism so that it could accomplish its task. Although it is true that Japanese Buddhism has developed through the power of devotion of illustrious priests and lay persons, the fact that such persons were able to believe and practice their faith was due to the imperial household and emperors who fostered its development through the continual issuance of imperial edicts and their own personal example. This is something that cannot be seen in other countries. It is for this reason it ought be called imperial-way Buddhism.⁵³

Seconda caratteristica, per Ichikawa, è la visione buddhista dell’umanità e della società: da un lato, il Mahāyāna enfatizza l’uguaglianza di tutti gli esseri viventi basata sul possesso del *tathāgatagarbha*, la “natura di Buddha”, ovvero il potenziale innato di raggiungere lo stato esistenziale di “risvegliato”; dall’altro, la dottrina del *karma*, affermando che le differenze di ricchezza, posizione e felicità non sono altro che la retribuzione per la condotta positiva o negativa delle vite precedenti, serve a giustificazione morale delle ineguaglianze sociali: se la povertà non è che la punizione per una vita sbagliata, la necessità di riforme politiche non è solo inutile, ma dannosa; gli uomini sono uguali solo nel possedere il *tathāgatagarbha*. Per dirla in termini quasi orwelliani, l’ineguaglianza è la vera eguaglianza; le dottrine socialiste non fanno altro che rivendicare una “giustizia sociale” erronea, da rigettare *in toto*, perché impedisce a chi ha condotto una vita antecedente nell’ingiustizia di riscattarsi attraverso la povertà e la sofferenza di quella attuale⁵⁴.

⁵² *Ivi.*, pp. 81-82.

⁵³ *Ivi.*, p. 82.

⁵⁴ IVES, *op. cit.*, pp. 83-84.

Per la terza caratteristica, Ichikawa risale alla *Costituzione di diciassette articoli* (*Jūshichijō kenpō* 十七条憲法) redatta dal già citato Shōtoku Taishi nel 604. Stando al testo, “il sovrano è il Cielo, i sudditi la terra”: pertanto obbedire all’Imperatore non è solo un dovere del cittadino giapponese, ma è, più semplicemente, allinearsi alle leggi immutabili della natura. Ne conseguono due principi: che il buddhismo non debba solo proteggere lo Stato, ma anche la sua struttura gerarchica; che un ordine del sovrano rappresenti il “Bene” e tutto ciò che vi si oppone il “Male”⁵⁵. È in questa caratteristica che va cercata l’origine della retorica della “guerra santa”, abbracciata da maestri del calibro di Harada Sōgaku e Inoue Enryō⁵⁶: un conflitto voluto dal *tennō* è, per definizione, una richiesta al popolo giapponese di farsi carico del proprio “fardello spirituale” e portare la “vera fede” (il buddhismo Mahāyāna) sia ai popoli del mondo che non l’hanno mai ricevuta, sia ai popoli asiatici che, per varie vicissitudini storiche, l’hanno persa (come India e Cina)⁵⁷. È una “guerra giusta”, espressione di “compassione buddhista”; una guerra combattuta perché non se ne debbano più combattere altre in futuro, ed è del tutto appropriato per un buddhista parteciparvi⁵⁸.

Shaku Sōen 釈宗演 (1860-1919), monaco Rinzai “pienamente illuminato” e maestro di Suzuki Daisetsu, tra i più influenti nel postulare il ruolo necessario dello Zen nel rafforzamento dell’Impero giapponese⁵⁹, dichiarò al riguardo:

[...] war is not necessarily horrible, provided that is fought for a just and honorable cause, that is fought for the maintenance and realization of noble ideals, that is fought for the upholding of humanity and civilization. Many material human bodies may be destroyed, many humane hearts be broken, but from a broader point of view these sacrifices are so many phoenixes consumed in the sacred fire of spirituality, which will arise from the smouldering ashes reanimated, ennobled, and glorified...⁶⁰

⁵⁵ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., p. 172.

⁵⁶ *Ivi.*, pp. XIV e 29.

⁵⁷ VICTORIA, *Zen War Stories*, cit., p. 92. Va notato come, di contro, alcuni pensatori (il più influente dei quali fu Suzuki Daisetsu) teorizzarono un’alleanza tra paesi quali Giappone, Cina, Mongolia e India in chiave “anti-occidentale”, basata sulla comune fede buddhista (cfr. VICTORIA, *Zen at War...*, cit., pp. 64-65).

⁵⁸ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., pp. 20, 30 e 89.

⁵⁹ *Ivi.*, pp. 28 e 98.

⁶⁰ *Ivi.*, p. 28.

Quarta caratteristica è il concetto di *on* 恩, ossia il “debito di gratitudine” che, secondo il buddhismo Mahāyāna, ogni fedele deve ai propri genitori, ai governanti, a tutti gli esseri senzienti, al Cielo e alla Terra (o, in un’altra interpretazione, ai “tre tesori”: il Buddha, il *Dharma* e il *sangha*). Secondo Ichikawa, in Giappone il debito nei confronti dei genitori avrebbe finito per coincidere con quello dovuto al governante, l’Imperatore, “padre” dell’intera “famiglia” giapponese: era doveroso essere sempre pronti a ripagarlo – anche morendo in guerra, se necessario. Ciò avrebbe, conseguentemente, indebolito il debito nei confronti di tutti gli esseri viventi, relegandolo a un “secondo posto”⁶¹.

La credenza nell’interdipendenza reciproca di tutti i fenomeni è la quinta caratteristica: per lo studioso, quest’idea portò a una visione “organica” dello Stato, di cui ogni individuo non è che un piccolo costituente. Sesta caratteristica è la dottrina della “Via di mezzo”, presente sin dalle origini buddhismo. Per Ichikawa, questo principio è diventato centrale nella vita politica del Giappone moderno: da un lato si è concretizzato in una costante ricerca del compromesso, con lo scopo non di trovare una sintesi tra le opposte visioni politiche, ma di evitare lo scontro prima ancora che avvenga; dall’altro ha prodotto nei cittadini una “riluttanza” a schierarsi apertamente su questioni politiche e sociali⁶².

Con la sua introduzione nell’arcipelago, il buddhismo fece proprio uno degli elementi imprescindibili del sentimento religioso degli autoctoni, la venerazione degli antenati, promuovendone l’usanza e le virtù. Per questa settima caratteristica, non gli fu possibile essere immune alla retorica che, a partire dal periodo Meiji, vide l’intera nazione come un’unica, grande famiglia, in cui la lealtà tra sovrano e suddito era un valore d’importanza capitale. Fin dal Giappone medievale, inoltre, prese piede l’idea secondo cui la struttura gerarchica della società sarebbe basata su un insieme di regole antiche e immutabili: contestare tale struttura e proporre di nuove è pertanto una dimostrazione di ignoranza e infantilismo; maturo è colui che rifiuta le ipotesi di cambiamento sociale, stimando al massimo grado la conservazione dello *status quo*. Questa è, per Ichikawa, l’ottava caratteristica⁶³.

Alla luce di questi punti (a cui si dovrebbe aggiungere, come già detto, la paura di un “ritorno di fiamma” delle persecuzioni anti-buddhiste di inizio periodo Meiji), è condivisibile la critica mossa da Brian Victoria all’effettiva novità rappresentata dal “buddhismo della Via imperiale”:

⁶¹ *Ivi.*, pp. 30 e 173.

⁶² *Ivi.*, p. 173.

⁶³ *Ivi.*, pp. 173-174.

The emergence of imperial-way Buddhism [...] in the 1930s was not so much a new phenomenon as it was the systematization or codification of previous positions. Stated in Buddhist terms, imperial-way Buddhism represented the total and unequivocal subjugation of the Law of the Buddha to the Law of the Sovereign. In political terms, it meant subjugation of institutional Buddhism to the state and its policies.⁶⁴

1.5 Non al bene, né al male: caratteristiche filosofiche

La prima delle caratteristiche più puramente “filosofiche”, individuate da Ichikawa, è la dottrina della “coproduzione condizionata” (in giapponese, *engi* 縁起) o della “causalità”: tutti i fenomeni sono in un costante stato di flusso, nascono e muoiono senza avere una sostanza permanente; loro vera essenza è il Vuoto. Questo concetto applicato al “sé” è alla base dell’idea dell’“assenza di io”, della sostanziale vacuità di ogni singola personalità. Secondo lo studioso, ciò avrebbe impedito la comparsa in Giappone di quell’individualismo che ha avuto un ruolo fondante nella nascita, in “Occidente”, di nozioni quali i “diritti umani” o la “giustizia sociale”⁶⁵.

Ne consegue, inoltre, che, se i fenomeni sono privi di “natura propria” (*jisshō* 実証), anche la guerra non è intrinsecamente “giusta” o “sbagliata”: ciò dipende dal motivo per cui la si combatte. Come affermarono i professori Hayashiya Tomojirō e Shimakage Chikai in un saggio del 1937: “Il Buddhismo non si limita ad approvare le guerre che siano in accordo con i suoi valori; le sostiene con vigore, al punto da diventare guerrafondaio”⁶⁶. Più sanguigno nell’esprimere il concetto è Shaku Sōen, probabilmente per il fatto di scrivere dal fronte russo, cappellano militare della Prima divisione dell’esercito e testimone oculare di una di queste “guerre giuste”:

Here is the price we must pay for our ideals – a price paid in streams of blood and by the sacrifices of many thousands of living bodies. However determined may be our resolution to crush evils, our hearts tremble at the sight of this appalling scene... Were it not for the consolation that these sacrifices are not brought for an egoistic purpose, but are an inevitable step toward the final

⁶⁴ *Ivi.*, p. 79.

⁶⁵ *Ivi.*, p. 172.

⁶⁶ “Buddhism doesn’t merely approve of wars that are in accord with its values; it vigorously supports such wars to the point of being a war enthusiast” (*ivi.*, p. 88).

realization of enlightenment, how could I, poor mortal, bear these experiences of a hell let loose on earth?⁶⁷

La mancanza di dogmi è la seconda caratteristica rilevata da Ichikawa: essendo una religione / filosofia priva della figura centrale di un Dio trascendente e onnipotente, il buddhismo non ha mai stabilito una serie di ferree regole basilari che un credente è chiamato a difendere. Da questo dato, unito alla tendenza a privilegiare la sfera dell'interiorità su quella dell'azione, consegue che in Giappone non ci sia stato terreno fertile per un'opposizione dei fedeli ai *dictat* statali⁶⁸, sullo stile della dichiarazione di Barmen nella Germania nazista.

Terza caratteristica è l'enfasi data dalla dottrina buddhista alla pace interiore, a discapito della giustizia. Secondo Ichikawa, per la già citata assenza di un Dio assoluto, creatore di principi trascendenti, il credente non è chiamato a costruire un equivalente del “Regno di Dio in terra”, basato sulla rettitudine, della tradizione cristiana. Per lo stesso motivo, non esistono basi su cui sviluppare un sentimento antagonista nei confronti di una religione “rivale”, quale il *kokka shintō*⁶⁹. Inoltre, la ricerca della “pace interiore”, che passa necessariamente per il divenire un tutt'uno con ciò che si esperisce, cessando ogni discriminazione o reazione all'altro da sé, porta a un'accettazione passiva delle cose “così come sono”, senza alcun tentativo di cambiarle o di postulare qualcosa di permanente al di là di esse⁷⁰. Prosegue Ichikawa:

If the wisdom of peace of mind exists only in peace and disappears as soon as war breaks out, it falls short of true peace of mind. In true peace of mind, when fighting commences one enters 'war *samādhi*.' [...] In this mental peace, there is no foothold or principle for civil disobedience in response to political situations or state actions that can lead to war. As a result, ordinary times and emergencies do not interfere with each other, and this amounts to the unity of peace and war [*wasen ichinyo* 和戰一如]⁷¹.

Quarta e ultima caratteristica è il concetto di “non dualismo”, il trascendere le dicotomie, soprattutto quelle che separano l'“io” dal resto dell'esistente. Per Ichikawa, questa nozione portò i buddhisti giapponesi ad avere una prospettiva “statica ed estetica” sulle cose, e li spinse alla

⁶⁷ *Ivi.*, p. 27.

⁶⁸ *Ivi.*, p. 173.

⁶⁹ *Ivi.*, p. 174.

⁷⁰ IVES, *op. cit.*, p. 62.

⁷¹ *Ivi.*, p. 66.

ricerca di un'armonia soggettiva e distaccata⁷². Nello specifico, lo Zen, per lo studioso giapponese, rappresenta una filosofia “non discriminativa” (*mufunbetsu* 無分別) e “non selettiva” (*musentaku* 無選択), “un'intuizione attiva” che annulla ogni possibilità di analisi intellettuale⁷³. Per Victoria, invece, si tratta di “cecità morale”⁷⁴, un'idea “auto-assolutoria” che permise agli zenisti di ignorare ogni dilemma etico e collaborare con la classe dei *bushi* 武士 alla gestione del potere⁷⁵. Per quanto possa sembrare fallace criticare un concetto che, per propria natura, travalica la moralità, con obiezioni “moralistiche”, come sembra fare Victoria, il “non dualismo” è effettivamente centrale nella scuola Zen: per la filosofia di questa corrente, è necessario trascendere tutte le dualità, comprese quelle di vita e morte; anche i concetti di bene e di male – e di conseguenza di responsabilità morale – sono relativi e privi di valore. Pertanto, non è importante l'atto in sé, quanto lo stato d'animo con cui lo si compie; o meglio, la mancanza di stato d'animo, il non-coinvolgimento, la pura spontaneità, l'assenza di “io”. Lo Zen non è *immorale*, bensì *amorale*; Sēngcàn (VI – VII secolo), terzo patriarca Ch'an, compose una poesia esplicita al riguardo:

Be not concerned with right and wrong
The conflict between right and wrong
Is the sickness of the mind.⁷⁶

Il già citato tenente colonnello Aizawa Saburō, che, con la complicità “spirituale” del maestro zen Sōtō Fukusada Mugai, assassinò il generale Nagata Tetsuzan nel 1935, descrisse con queste parole le proprie sensazioni al momento dell'azione: “Ero in una sfera assoluta, non c'era né affermazione né negazione, né bene né male”⁷⁷. E, come scrisse ancora Shaku Sōen, sempre dal fronte russo:

⁷² VICTORIA, *Zen at War...*, cit., p. 174.

⁷³ IVES, *op. cit.*, p. 60.

⁷⁴ VICTORIA, *Zen War Stories*, cit., p. 15.

⁷⁵ Daniel A. METRAUX, “A Critical Analysis of Brian Victoria's Perspectives on Modern Japanese Buddhist History”, *Journal of Global Buddhism*, vol. 5, 2004, p. 75.

⁷⁶ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., p. 204.

⁷⁷ “I was in an absolute sphere, so there was neither affirmation nor negation, neither good nor evil” (VICTORIA, *Zen War Stories*, cit., p. 33).

View the vicissitudes of things from the unity and eternity of the religious standpoint, the Dharmadhatu, and everything is one, is on the same plane, and I learn to neglect the worldly distinction made between friend and foe, tragedy and comedy, war and peace, samsara and nirvana, passion (*kleṣa*) and enlightenment (*bodhi*). A philosophical calm pervades my soul and I feel the contentment of Nirvana. For there is nothing, as far as I can see, that does not reflect the glory of Buddha...⁷⁸

Alle quattro caratteristiche elencate da Ichikawa, ne va aggiunta una ulteriore, individuata da Brian Victoria: la dottrina dell'*upāya-kauśalya*, i “trucchetti” o “abili mezzi”, esposta nell'*Upāya-kauśalya sūtra* di tradizione Mahāyāna. Questo concetto postula la possibilità per un maestro – o un *bodhisattva* – di adattare il proprio messaggio ai bisogni e alle capacità degli uditori, anche mentendo, se necessario, purché a “fin di bene”, con lo scopo di far comprendere verità più profonde di quelle che un’aderenza rigorosa alla forma potrebbe veicolare. Victoria individua in questa pratica un “lato oscuro”: la possibilità, in circostanze estreme, di giustificare pratiche non ortodosse, o addirittura in aperta violazione dei precetti buddhisti⁷⁹, per un “fine maggiore”. Che si tratti di salvare dei bambini da una casa in fiamme, o di sostenere il controverso precetto, molto in voga durante la guerra del Pacifico, dell'*issatsu tashō* 一殺多生, ovvero “ucciderne uno per salvarne molti”⁸⁰.

1.6 “Uno sguardo da Forze Alleate”: critiche a Brian Victoria

Prescindendo dall’importanza che ebbe l’uscita del lavoro di Victoria e dall’impatto sul mondo buddhista, *Zen at War* e, soprattutto, gli studi successivi dell’autore vennero fortemente criticati dal punto di vista metodologico. Nell’introduzione a *Zen War Stories* (2003), pensato come complemento al saggio del 1997, lo studioso americano dichiara:

⁷⁸ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., pp. 26-27.

⁷⁹ Brian VICTORIA, “A Buddhological Critique of ‘Soldier-Zen’ in Wartime Japan”, in Michael JERRYSON, Mark JUERGENSMEYER (a cura di), *Buddhist Warfare*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 125-126.

⁸⁰ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., pp. 87 e 225.

No doubt some readers will take offense at what they perceive as my “moralistic” if not “judgmental” stance. In contemporary academe it often seems that “detached (if not indifferent) objectivity” is the only acceptable stance for the academic author to adopt.⁸¹

Per poi ribadire, in apertura all’articolo *A Buddhological Critique of ‘Soldier-Zen’ in Wartime Japan* (2010), pubblicato nel volume *Buddhist Warfare*:

I am well aware that [...] I expose myself to the charge that I have left the realm of “objective scholarship” to pursue a partisan agenda. In one sense, that charge is accurate [...].⁸²

Questo è effettivamente il cardine attorno a cui ruotano la maggior parte delle critiche rivolte al lavoro di Victoria: il suo “sguardo da Forze Alleate”⁸³. Lo studioso, per sua stessa ammissione, giudica (e spesso condanna) i pensatori del Giappone imperiale usando, come termine di riferimento, una moralità moderna, progressista e “occidentale”, che all’epoca dei fatti narrati non aveva corso neanche nella stessa entità convenzionalmente chiamata “Occidente”. Questo punto verrà approfondito nell’ultimo capitolo della trattazione; per ora ci si limiti a sottolineare come Victoria dichiari di pronunciarsi su questi personaggi basandosi esclusivamente sui loro scritti e sulle loro azioni, “come farebbe Buddha”⁸⁴: un termine di paragone moralmente ineccepibile, ma discutibile dal punto di vista della metodologia accademica. Un riferimento con cui, tuttavia, Victoria si trova evidentemente a proprio agio, dato che si sente in dovere di precisare, senza apparente ironia: “[...] I do not know in what state, or even if, the protagonists in this book will be reborn”⁸⁵. Robert Aitken (1917-2010), monaco americano e fondatore dell’associazione Buddhist Peace Fellowship, è puntuale nel criticare la parzialità di una simile presa di posizione:

[...] Victoria writes in a vacuum. He extracts the words and deeds of Japanese Buddhist leaders from their cultural and temporal context, and judges them from a present-day, progressive, Western point of view. The Japanese emperor has historically been at the center of Japanese society and all authority, however it has been delegated, has derived from him. Until the end of World War II, Japanese subjects were clearly Japanese first, and Buddhist—or whatever—second. They

⁸¹ VICTORIA, *Zen War Stories*, cit., p. XIV.

⁸² VICTORIA, “A Buddhological Critique...”, cit., p. 105.

⁸³ IVES, *op. cit.*, p. 3.

⁸⁴ VICTORIA, *Zen War Stories*, cit., p. XV.

⁸⁵ *Ibidem*.

understood the will of the emperor to be their karma. Only a handful of Japanese could spring from such pervasive influence, and Victoria is harsh in judging the overwhelming majority who could not.⁸⁶

Altro punto critico dell'opera di Victoria è la tendenza essenzialistica a postulare l'esistenza di un "autentico" buddhismo, riconducibile direttamente agli insegnamenti del Buddha Śākyamuni, a fronte del quale ogni elaborazione successiva non può che essere una "distorsione"⁸⁷. Sotto osservazione è soprattutto lo Zen, che lo studioso arriva a definire, per la vicinanza ai potenti dimostrata nel corso della storia, "de facto pappone e prostituta dello Stato"⁸⁸:

I critique this involvement [la partecipazione degli zenisti alla guerra del Pacifico] on the basis of what are generally recognized as the core teachings of Buddhism. [...] I come to the conclusion that, by virtue of its fervent if not fanatical support of Japanese militarism, the Zen school, both Rinzai and Sōtō, so grievously violated Buddhism's fundamental tenets that the school was no longer an authentic expression of the *Buddhadharma*.⁸⁹

O, come espresso con più chiarezza in un'intervista a Christopher Stephens: "I will go so far as to say that institutional Zen Buddhism in Japan is not Buddhism"⁹⁰.

Questo presupposto porta lo studioso ad attaccare non solo personaggi quali Sugimoto Gorō e Yamazaki Ekijū come privi di "onestà intellettuale e integrità personale", seguaci di una fede "che nulla ha a che fare con il buddhismo"; ma anche un maestro del XVII secolo, celebre e celebrato, quale Takuan Sōhō, secondo lui incapace di comprendere anche i più basilari insegnamenti del Buddha storico, e il cui insegnamento andrebbe rigettato come "non buddhista"⁹¹.

Ma Victoria non si limita a lanciare i propri strali sullo Zen: nel prosieguo della trattazione, è l'intera corrente Mahāyāna a essere condannata senza appello:

⁸⁶ Robert AITKEN, "Yasutani Roshi: The Hardest Koan", in *Tricycle*, 1999, <https://web.archive.org/web/20120203233539/http://www.tricycle.com/feature/yasutani-roshi-hardest-koan?page=0,2>, data ultima consultazione: 14 aprile 2018.

⁸⁷ METRAUX, *op. cit.*, p. 75.

⁸⁸ VICTORIA, "A Buddhological Critique...", *cit.*, p. 128.

⁸⁹ *Ivi.*, p. 105.

⁹⁰ METRAUX, *op. cit.*, p. 75.

⁹¹ VICTORIA, "A Buddhological Critique...", *cit.*, pp. 117-119.

My own position is to [...] identify[...] *sūtras* [...] as later Mahāyāna accretions to the *Buddhadharma* having as one of their aims the transformation of the absolute prohibition of killing (in early Buddhism) into something more acceptable to Buddhism's later patrons—the empire-building monarchs and the war-prone states they headed.⁹²

È Bernard Faure, accademico franco-americano, a sottolineare, nella postfazione allo stesso *Buddhist Warfare*, l'inconsistenza di simili posizioni: il concetto di “buddhismo” è un'entità elusiva; più corretto sarebbe affermare l'esistenza di molti tipi di discorso buddhista, che non dimostrano d'averne tra loro una così solida “essenza” comune⁹³.

[...] I find it more difficult to follow him [Victoria] when he seems to imply that this moral imperative has been and should remain the horizon of Buddhist ethics and was once historically embodied in a specific (“authentic”) form of Buddhism. This view of an authentic early Buddhism (as opposed to “decadent” Zen) flies in the face of reality. [...]

In a word, there is no generic, fundamental (or even mainstream) Buddhism. It may not even be sufficient to say that we are dealing with a multivocal tradition, or multiple traditions that we could call “Buddhisms.” Rather, we are dealing with a variety of people—clerics and lay believers, kings and commoners—who call themselves Buddhists. From their respective vantage points, these people hold discourses that are, not surprisingly, often at odds with each other.⁹⁴

Anche Henry Schliff critica la “traiettoria progressivamente essenzializzante del linguaggio” usato da Victoria, e pone il problema di cosa possa essere considerato “autentico” in una tradizione religiosa propagatasi su un intero continente, in un arco temporale di oltre due millenni e mezzo⁹⁵, attraverso un efficace paragone:

Victoria's presentation speaks rather as a categorical indictment of the whole of Mahāyāna Buddhism. Analogically, this would be like a Dominican priest arguing that *all* Catholics regardless of their historical, cultural, or doctrinal orientation had fundamentally misunderstood the concept of the Holy Spirit. The methodological error appears in Victoria's argument when he

⁹² *Ivi.*, p. 125.

⁹³ Bernard FAURE, “Afterthoughts”, in JERRYSON, JUERGENSMEYER (a cura di), *Buddhist Warfare*, cit., p. 216.

⁹⁴ *Ivi.*, pp. 216-217.

⁹⁵ Henry M. SCHLIFF, “A Review of *Buddhist Warfare*”, *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 18, 2011, pp. 174-175.

attempts to use militant Zen in the context of wartime Japan to illustrate what he sees as pervasive doctrinal errors throughout the history of Mahāyāna Buddhism.⁹⁶

Uguale caso di approssimazione essenzializzante è, per il professor Christopher Ives, la descrizione che Victoria dà dei soldati dell'armata imperiale: definiti sempre, monoliticamente “i soldati giapponesi”, appaiono come macchine da guerra disindividualizzate, irrazionali e fanatiche, non solo desiderose di morire, ma anche di uccidere. Potrebbe sembrare solo una rappresentazione grottesca e superficiale, se non ignorasse la tragica realtà di molti di quei soldati, semplici coscritti sovente brutalizzati dai superiori. Molti di essi, effettivamente, preferirono la morte alla resa: ma non si può ignorare il fatto che, per loro, questa resa avrebbe significato essere giustiziati dal proprio comandante e condannare la famiglia alla vergogna sociale⁹⁷. Ives, inoltre, critica la tendenza di Victoria ad affastellare testimonianze, discorsi, scritti, azioni ed eventi, soffermandosi raramente a spiegarne i nessi causali e a collocarli nell'insieme storico-filosofico da cui originano⁹⁸.

Tralasciando momentaneamente lo specifico dell'autore di *Zen at War*, è interessante notare come il monaco e studioso Hirata Seikō 平田政幸, in un articolo uscito tre anni prima del saggio in questione, abbia concentrato le proprie critiche su quella che, come si è detto, è la base da cui gli scritti di Victoria si sarebbero sviluppati: l'opera di Ichikawa Hakugen. A essere sul banco degli imputati sono, come nel caso di Victoria, il “moralismo” e la “partigianeria” del metodo utilizzato. Per meglio inquadrare la propria critica, Hirata parte da un aneddoto: negli anni sessanta, Ichikawa aderì a un movimento radicale di protesta contro la guerra in Vietnam. Quando le manifestazioni di tale gruppo iniziarono a degenerare in duri scontri con le forze di polizia, alcune voci del mondo monacale giapponese attaccarono la partecipazione di Ichikawa, sottolineando come tutto ciò che implichi l'uso della violenza sia contrario all'etica buddhista. Questi, per difendersi, ribaltò l'imputazione: se la sua battaglia contro la guerra era così feroce e anti-buddhista, come mai

⁹⁶ *Ivi.*, p. 175.

⁹⁷ IVES, *op. cit.*, p. 105.

⁹⁸ *Ivi.*, p. 102.

queste stesse voci non si erano levate nel mezzo degli orrori della guerra del Pacifico?⁹⁹ Hirata critica con veemenza la faziosità dell'assunto:

I do not question the need for such criticism of Zen's past. My problem is rather with the contradictions in Ichikawa's own position, particularly in its embrace of the leftist rhetoric so much in vogue among intellectuals after the war. [...] Merely to shake the dust of the old position from one's sandals and then to invest all one's moral energies in a new position is not enough. Surely there is *something* to be learned about human nature in all of this. And surely there is a need for a standpoint that tries to learn it. Otherwise, what has the war taught us other than that *we* are right to see that *they* were wrong?¹⁰⁰

Dalle critiche di Hirata, come da quelle rivolte a Victoria, si evidenzia come sia metodologicamente sbagliato tirare le somme di chi sia stato “cattivo” e chi “buono”, chi “coerente” con gli assunti da cui ha originato la propria tradizione religiosa e chi “ottuso”, se non addirittura “in malafede”, nell'arco della storia del buddhismo giapponese: è necessario, piuttosto, analizzare con distacco gli assunti storico-filosofici alla base di simili comportamenti per *comprenderli e definirli*, non per condannare o per assolvere.

1.7 “Volenterosi carnefici”? Critiche contenutistiche

Passando dal piano metodologico a quello più puramente contenutistico, Christopher Ives critica anche il focus dato da Victoria alla materia. Per il primo, la tesi dell'autore di *Zen at War* sarebbe che la principale causa della nascita dello “Zen della Via imperiale” sia stato lo stretto nesso esistente – o, quantomeno, postulato – tra l'etica dei guerrieri, il *bushidō*, e lo Zen, nonché la contiguità etico-spirituale della classe dei *bushi* con i monaci della corrente¹⁰¹; contiguità che avrebbe resistito dal periodo Kamakura (*Kamakura jidai* 鎌倉時代, 1185-1333) fino al Giappone della prima metà dell'epoca Shōwa (*Shōwa jidai* 昭和時代, 1926-1989), come dimostrato dalla

⁹⁹ HIRATA Seikō, “Zen Buddhist Attitudes to War”, in James W. HEISIG, John C. MARALDO (a cura di), *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994, p. 12.

¹⁰⁰ *Ivi.*, p. 13.

¹⁰¹ IVES, *op. cit.*, pp. 3 e 107.

permanenza dell'espressione "l'unità della spada e dello Zen" (*kenzen ichinyo* 劍禪一如) nella propaganda dell'Impero¹⁰². Ives non si limita a mettere in dubbio solo la persistenza di tale rapporto nei secoli, ma anche il fatto che questo sia mai stato qualcosa di più profondo e filosofico di un semplice scambio formale di "cortesie" tra i rappresentanti del potere temporale e di quello spirituale:

Did Zen training play much of a role in the willpower, martial effectiveness, and sacrificial death of other soldiers? [...] I wonder [...] what percentage of the samurai ostensibly steeped in Zen had actually done *zazen* (seated meditation), met with Zen masters, and thereby cultivated the mental states – including mirror-like awareness and tranquility in the face of death – that modern Zen ideologues have claimed are the fruits of Zen practice. Granted, warrior rulers built monasteries for renowned priests, asked Zen priests to perform rituals for such practical benefits as the protection of the realm and its rulers (themselves), utilized Zen institutions for social control and trade with China, and attempted to secure cultural credentials relative to aristocrats and the court in Kyoto [...]. But to what extent did those elite warriors engage in sustained Zen practice? And what about the mass of ordinary, lower-level samurai who did not meet with Zen abbots for tea, art appreciation, and political discussions? What evidence do we have that they ever practiced Zen? And even if they did, to what extent did they advance their meditative practice to the states of "no-mind" that D.T. Suzuki has portrayed as central to warriors' Zen awareness?¹⁰³

In definitiva, quanti tra aristocratici o semplici *bushi* di basso rango, la "manovalanza" della guerra, hanno effettivamente praticato lo Zen e guadagnato da esso un potere spirituale da far confluire in ambito bellico? Ciò in cui l'autore di *Zen at War* risulta facilmente attaccabile è la mancanza di prove empiriche portate a sostegno della propria tesi¹⁰⁴.

D'altronde, lo stesso Victoria lascia il fianco scoperto a queste critiche dichiarando, in *A Buddhological Critique of 'Soldier-Zen' in Wartime Japan*, che il fenomeno dei "soldati-Zen" non fu né un'invenzione del Giappone medievale, né un'aberrazione nata dal militarismo nipponico degli anni trenta, bensì un fenomeno che ha radici fin dalla nascita della scuola Ch'an in Cina¹⁰⁵. Basterebbe questa affermazione a invalidare quella che Ives riconosce come la tesi principale portata avanti nell'*opus magnum* del collega.

¹⁰² *Ivi.*, p. 102.

¹⁰³ IVES, *op. cit.*, p. 103.

¹⁰⁴ *Ivi.*, p. 104.

¹⁰⁵ VICTORIA, "A Buddhological Critique...", *cit.*, p. 103.

Di contro, pur partendo come Victoria dagli scritti di Ichikawa Hakugen, Ives elabora una propria teoria incentrata sulla storia delle istituzioni dello Zen: dato che, fin dai tempi del clan Soga 蘇我氏 (VI – VII secolo), le personalità e i maestri legati a questa dottrina hanno perseguito i propri interessi grazie a una “simbiosi istituzionale”¹⁰⁶ con i poteri al comando, lo “Zen della Via imperiale” potrebbe essere meglio spiegato come un adattamento moderno del già citato concetto di “buddhismo per la protezione del Paese”¹⁰⁷: questa scuola sarebbe dunque stata favorita dai potenti sulle altre in cambio della sua capacità di “proteggere la nazione” (*chingo kokka* 鎮護國家), tramite l’offerta di preghiere, la recitazione di *sūtra* e la celebrazione di cerimonie¹⁰⁸.

Tuttavia, la teoria di Ives sembra mostrare gli stessi limiti di quella di Victoria: benché la connivenza tra buddhismo Zen e apparati statali rappresenti *una* delle cause dietro alla nascita dello “Zen della Via imperiale”, non può essere accettata come una spiegazione omnicomprensiva. Tanto più che lo stesso Victoria ha dedicato l’intero capitolo “Was It Buddhism?”, pubblicato nel 2006 (ovvero tre anni prima dell’uscita del saggio *Imperial-Way Zen* di Ives) nella seconda edizione di *Zen at War*, alla dimostrazione di come le origini della subordinazione del buddhismo allo Stato possano essere rintracciate non solo in Cina e in Corea in un periodo antecedente all’introduzione del buddhismo in Giappone, ma persino ai tempi del re Ashoka (304 – 232 a.C.), vissuto in India due secoli dopo la morte di Gautama Buddha: pare infatti fosse necessario ricevere il permesso del sovrano per diventare monaci, e che questi abbia avuto il potere di prescrivere i passaggi dei *sūtra* che i membri del *sangha* erano obbligati a imparare¹⁰⁹. Successivamente, già dall’introduzione del buddhismo in Cina, sotto il dominio della dinastia dei Wei del nord (IV – VI secolo), i monaci, per giustificare il loro asservimento all’imperatore, arrivarono a proclamarlo “Buddha vivente”, l’incarnazione stessa del *tathagata*: Victoria fa risalire a questo momento la nascita di quello che verrà in seguito definito in Giappone “*gokoku bukyō*”. Il prezzo dell’appoggio e della protezione imperiali fu, anche in Cina, la perdita d’indipendenza e l’asservimento della “Legge di Buddha” alla legge dello Stato. Particolarmente curioso è il caso di Shen-hui, monaco che, durante una rivolta di grandi dimensioni (VIII secolo) in una vasta area dell’Impero, organizzò una raccolta fondi in aiuto al governo: l’autore vede in lui una sorta di

¹⁰⁶ IVES, *op. cit.*, p. 107.

¹⁰⁷ *Ivi.*, p. 3.

¹⁰⁸ *Ivi.*, pp. 107-108.

¹⁰⁹ VICTORIA, *Zen at War...*, *cit.*, pp. 198-211 e 228.

prodromo alle questue degli anni trenta e quaranta del Novecento, organizzate dalle scuole Rinzai e Sōtō in favore dell'aeronautica imperiale, e di quella degli anni cinquanta, promossa dai buddhisti cinesi per la produzione di un caccia da impiegare contro le forze americane in Corea¹¹⁰. La stessa puntualizzazione di Victoria viene mossa anche da Bernard Faure (che estende l'ambito di questa "strumentalizzazione governativa" anche a Tibet e Sud-est asiatico)¹¹¹ e da Henry Schliff (che pone maggiormente l'accento sulla necessità materiale del buddhismo di "auto-preservarsi")¹¹²: si può dunque vedere come la connivenza tra poteri statali e buddhismo, al contrario di quanto dichiarato da Ives, non sia un fenomeno storicamente limitato al solo Giappone.

Ritornando a Victoria, va notato come, rispetto ai teorici guerrafondai, ai coscritti e ai cappellani militari, dedichi relativamente poco spazio alla trattazione di quelle figure di zenisti che si *arruolarono volontari* nell'esercito imperiale per andare a combattere al fronte; questo nonostante a uno di essi, Nakajima Genjō, monaco e combattente della marina imperiale per quasi dieci anni, riservi un breve capitolo di *Zen War Stories*. Ciò avviene, si direbbe, perché, benché le spiegazioni fornite da Victoria, da Ives e da Ichikawa possano dimostrare efficacemente le ragioni per cui monaci e seguaci dello Zen abbiano *accettato passivamente* la collaborazione con il governo imperiale come qualcosa di inevitabile, se non addirittura di vantaggioso, non riescono tuttavia a spiegare perché abbiano *collaborato attivamente* alla guerra, arruolandosi su base volontaria e andando al fronte a uccidere. Dai dati contenuti in *Zen at War*, si può senza dubbio affermare che ci sia stata sia un'influenza dello Stato imperialista sul buddhismo giapponese in generale e sullo Zen in particolare, sia, di converso, un'influenza dello Zen sull'organizzazione e sull'ideologia dell'esercito giapponese. Ma anche tenendo conto dell'onnipervasività dell'apparato statale nel periodo Shōwa, e della retorica dell'identificazione tra vita e morte che venne traslata (e volutamente distorta) in quell'abbraccio arbitrario e artificioso creatosi tra questa filosofia e l'esercito imperiale, risulta difficile credere a una così forte influenza di questi fattori nella scelta operata da personaggi come Nakajima Genjō; e non si spiega perché manchi la testimonianza di monaci o fedeli zen arruolatisi volontari nelle forze cinesi. I due studiosi, in sostanza, non riescono a essere convincenti nel dipingere gli zenisti come, per decontestualizzare un controverso termine di Daniel Goldhagen, "volenterosi carnefici": la ferma convinzione che la vita e morte siano indifferenti può sicuramente fungere da consolazione a un soldato che si ritrovi giocoforza sul

¹¹⁰ *Ivi.*, pp. 200-209.

¹¹¹ FAURE, *op. cit.*, pp. 216-217.

¹¹² SCHLIFF, *op. cit.*, p. 175.

campo di battaglia, ma, non essendo un'idea propulsiva o esistenzialmente risolutiva, non è una motivazione abbastanza forte da spingerlo *sua sponte* su quel campo.

Per trovare l'elemento mancante a motivare la volontà degli zenisti di combattere al fronte, bisogna tornare indietro nel tempo fino al crepuscolo del periodo Heian (*Heian jidai* 平安時代, 794-1185), quando il potere di corte iniziava a scricchiolare e dalle province si levavano acciaio e fiamme.

SECONDA PARTE

“NELL’ULTIMO ISTANTE, CON FEDE VERA”: AMIDA SUL CAMPO DI BATTAGLIA

2.1 Uomini prodi e servitori della corte: il quadro storico

Tra il IX e il X secolo, in pieno periodo Heian, a Heiankyō 平安京 (l’odierna Kyōto, allora capitale), l’aristocrazia di corte allentava la presa sulle redini del potere governativo, rappresentato *de iure* (ma non *de facto*) dalla figura dell’Imperatore. Sommersa in eleganti passatempi, dedita più alla raffinata vita di palazzo che all’effettiva amministrazione dello Stato, non si rese conto che dalle province stava emergendo una nuova classe, contraddistinta dall’abilità nell’uso delle armi. Era il primo gruppo sociale, nella storia del Giappone, i cui componenti si identificassero specificatamente come militari di professione, spesso al servizio di quella stessa corte che si apprestavano a sostituire. Erano chiamati con vari nomi: *tsuwamono* 兵者 (“uomo prode”), *bushi* 武士 (“guerriero”), *saburai* 侍 (“servitore [della corte]”). Da quest’ultimo deriverà il termine con cui, al giorno d’oggi, vengono più popolarmente ricordati: *samurai* 侍¹¹³.

Questi termini indicavano, nello specifico, le figure di guerrieri professionisti distinte dai coscritti dell’esercito statale, dagli ufficiali militari e dalle guardie di palazzo¹¹⁴. I clan di *bushi* si concentravano in una zona orientale considerata “selvaggia” dalla corte imperiale: la regione oggi chiamata Kantō¹¹⁵. Le prime tracce scritte che testimoniano la loro presenza risalgono al VII

¹¹³ IKEGAMI Eiko, *The Taming of the Samurai. Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 47.

¹¹⁴ RIZŌ Takeuchi, “The rise of the warriors”, in *The Cambridge History of Japan. Volume 2. Heian Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 644.

¹¹⁵ IKEGAMI, *op. cit.*, p. 59.

secolo: vengono dipinti soprattutto come abili arcieri a cavallo; erano probabilmente i discendenti dei cacciatori preistorici di cui si sono conservate tracce archeologiche nell'area¹¹⁶.

Di contro, le forze dell'esercito imperiale dell'VIII secolo erano costituite da contadini coscritti, privi di addestramento, per lo più inquadrati in reparti di fanteria. Questo servizio di leva presentò presto una pesante problematica: le singole unità venivano frequentemente impiegate dai comandanti come vere e proprie bande armate al fine di perseguire scopi personalistici. In mancanza di significativi nemici all'interno dell'arcipelago, venendo meno anche la minaccia di un'aggressione esterna da parte di Cina e Corea, il governo centrale mise in atto, tra il 780 e il 792, lo smantellamento dell'apparato militare¹¹⁷. Il fatto che questo esercito di leva venisse rimpiazzato da singole unità dislocate a protezione delle sedi del potere, non fece che confermare un'impressione diffusa tra la popolazione: lo Stato stava abdicando al dovere di mantenere l'ordine interno e provvedere alla difesa dei confini¹¹⁸.

L'inadeguatezza dimostrata dalla corte nell'imporsi sul proprio territorio fu una delle cause principali che portarono alla ribalta i clan di *bushi*. Numerosi documenti ufficiali del IX secolo riportano la presenza, nei territori orientali, di violente bande di briganti, composte per lo più da vagabondi e contadini disoccupati, dedite a rapinare gli esattori delle imposte e ad attaccare gli uffici governativi. A fronte dell'inefficacia dimostrata dall'esercito di leva, la corte decise di assoldare i clan di guerrieri, abili e ben addestrati, per risolvere il problema¹¹⁹. Questo "riconoscimento" da parte dell'autorità centrale fu uno dei primi fattori a fare nascere nei *bushi* la coscienza di essere parte di una "classe" con caratteristiche che li distingueva dal resto del tessuto sociale dell'arcipelago¹²⁰. Va tuttavia sottolineato come, secondo la studiosa Ikegami Eiko, le singole categorie protagoniste di questi eventi non fossero così nettamente distinte le une dalle altre, come lascerebbe invece supporre la storiografia successiva:

The core of these violent groups was usually mounted armed men on "fat horses," who were assisting the local delinquents and tyrannizing the villagers. At this point in time, violent groups such as the bands led by men on "fat horses" did not yet fully manifest the characteristics of the samurai as professional warriors, since they included all sorts of marginal people and malcontents.

¹¹⁶ RIZŌ, *op. cit.*, pp. 644-645.

¹¹⁷ *Ivi.*, pp. 645-646.

¹¹⁸ *Ivi.*, p. 647.

¹¹⁹ IKEGAMI, *op. cit.*, p. 66.

¹²⁰ RIZŌ, *op. cit.*, p. 644.

But the contemporary descriptions of these paramilitary groups open the possibility that the samurai bands, with a more professionally specialized armed force and the distinctive identity of their profession in the eleventh century, may have emerged from this breeding ground of violence.¹²¹

Altro elemento che spinse quelli che erano, a tutti gli effetti, singoli combattenti¹²² a coagularsi in uno stesso gruppo sociale, fu l'invio, da parte del governo centrale, di nobili nelle province con funzione di amministrazione¹²³. Questi burocrati, a cui per legge non era consentito di portare armi, erano soliti assoldare i clan di *bushi* per la propria difesa personale. Data l'efficacia dell'*escamotage*, allo scoppio di disordini o rivolte, la corte iniziò a elargire ranghi e titoli ai singoli capi clan, per legittimarli a farsi carico in sua *vece* dei compiti di mantenimento dell'ordine e di esazione delle tasse sui campi coltivati¹²⁴. Questi provvedimenti, intesi come *extrema ratio* in caso di necessità, finirono per portare alla formazione di truppe mercenarie stabili, in cui il ruolo di leader divenne ben presto ereditario¹²⁵. Inizialmente, i *bushi* di un clan erano legati al proprio comandante da una semplice comunanza di interessi. Tuttavia, quello di governatore provinciale era un ruolo civile, il cui mandato veniva periodicamente revocato e riassegnato a individui diversi; di contro, servire il capo clan rappresentava un impiego molto più stabile e duraturo, poiché costui poteva essere sostituito solo in caso di morte da un proprio erede¹²⁶. Ciò costituì il germe del rapporto di fedeltà tra servitore e comandante, che nei secoli successivi diventerà la cifra caratteristica della classe samuraica. Il clan, con i suoi legami famigliari e i compiti di difesa dell'ordine e di amministrazione dei terreni coltivati, iniziò a rappresentare una forma autonoma di governo in territori in preda all'anarchia, su cui la corte imperiale non aveva la possibilità – se non, addirittura, l'interesse – di far sentire la propria voce¹²⁷.

¹²¹ IKEGAMI, *op. cit.*, p. 67.

¹²² RIZŌ, *op. cit.*, p. 644.

¹²³ IKEGAMI, *op. cit.*, p. 67.

¹²⁴ Karl FRIDAY, "Might makes right: just war and just warfare in early medieval Japan", in Torkel BREKKE (a cura di), *The Ethics of War in Asian Civilizations. A comparative perspective*, Abingdon, Routledge, 2006, p. 159; IKEGAMI, *op. cit.*, p. 67.

¹²⁵ RIZŌ, *op. cit.*, pp. 647-648.

¹²⁶ *Ivi.*, pp. 648-649.

¹²⁷ Pierre François SOUYRI, *The World Turned Upside Down. Medieval Japanese Society*, traduzione di Käthe Roth, New York, Columbia University Press, 2001, p. 20.

Questa “privatizzazione delle funzioni governative”¹²⁸ attirò rapidamente l’attenzione delle famiglie aristocratiche della capitale e dei vertici dei complessi templari più potenti¹²⁹: per far fronte all’espansione dei propri possedimenti terrieri nelle province e al controllo di una forza-lavoro sempre più riottosa, i cortigiani e il clero decisero di fare a loro volta affidamento sui clan di *bushi*¹³⁰. La gestione delle proprietà fondiari (definite *shōen* 莊園) veniva affidata in tutti i suoi aspetti ai gruppi di guerrieri, che, in cambio, versavano una quota dei guadagni ai legittimi proprietari. La possibilità di arricchirsi senza dover gestire personalmente i terreni non fece che accentuare l’auto-isolamento della corte, che iniziò con maggiore frequenza a indulgere in piaceri e passatempi sfarzosi e raffinati, aumentando al contempo il potere personale dei clan sui territori amministrati¹³¹. I *bushi* seppero, inoltre, sfruttare ulteriormente la situazione: fin dalla loro comparsa sulla scena della Storia giapponese, i guerrieri si erano continuamente scontrati per la conquista di territori e della loro principale fonte di ricchezza: i terreni agricoli¹³². Una volta conquistata una zona, tuttavia, non era scontato che un clan riuscisse a mantenerne il possesso: non solo la competizione era spietata, ma c’era sempre il rischio concreto che un nobile di Heiankyō o un tempio influente rivendicassero per sé il possesso di quell’appezzamento, dando così legittimazione giuridica agli attacchi da parte dei clan rivali¹³³. Fu questo il momento in cui i *bushi* al comando ebbero l’intuizione che li avrebbe trasformati da semplici condottieri militari in potenti latifondisti¹³⁴: essere loro stessi a “raccomandare”¹³⁵ a figure di spicco della capitale il possesso di un territorio appena conquistato, versando regolarmente un tributo, in cambio del riconoscimento della propria amministrazione. Ciò presentava numerosi vantaggi: da un lato legittimava una volta per tutte i diritti del clan su un determinato terreno; dall’altro, nel caso i proprietari scelti fossero influenti aristocratici o potenti complessi templari, rendeva lo *shōen* esente dalla tassazione del governo centrale¹³⁶. Fu così che i *bushi* riuscirono a concentrare

¹²⁸ FRIDAY, *op. cit.*, p. 159.

¹²⁹ James C. DOBBINS, *Jōdo Shinshū. Shin Buddhism in Medieval Japan*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1989, p. 19.

¹³⁰ RIZŌ, *op. cit.*, p. 649.

¹³¹ Jeffrey P. MASS, “The Kamakura bakufu”, in *The Cambridge History of Japan. Volume 3. Medieval Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 47; IKEGAMI, *op. cit.*, p. 69.

¹³² FRIDAY, *op. cit.*, p. 164.

¹³³ RIZŌ, *op. cit.*, pp. 649-650.

¹³⁴ IKEGAMI, *op. cit.*, p. 51.

¹³⁵ *Ivi.*, p. 52.

¹³⁶ *Ibidem.*

ricchezza e potere nelle proprie mani, rendendo di fatto ancora più irrilevante l'influenza della corte imperiale sulle province e creandosi un posto di rilievo nel tessuto economico del Giappone¹³⁷.

Nonostante la nuova autorità acquisita, il continuo stato di guerra tra clan portò a un'allarmante situazione di instabilità sociale che spinse il governo a intervenire¹³⁸: alcune cariche interne all'amministrazione provinciale vennero rese ereditarie e affidate ai membri dei due gruppi maggiori che stavano emergendo dagli scontri intestini alla classe dei *bushi*, i Taira 平氏 e i Minamoto 源氏¹³⁹. Non si trattò di una scelta casuale: le due famiglie erano capitanate da membri della corte imperiale che spesso avevano lasciato volontariamente la capitale, laddove vedevano la possibilità di crearsi una posizione sociale elevata venir meno a causa dalle lotte di potere interne all'aristocrazia¹⁴⁰. Questi nobili sapevano di avere un asso nella manica per ottenere il comando incontestato dei clan di guerrieri: il prestigio dato dai legami di sangue che li legavano al *tennō*¹⁴¹ e la possibilità di contare sull'appoggio dei famigliari rimasti a corte¹⁴².

Questo "prestigio" intrinseco alla famiglia imperiale di Heiankyō, pur essendo un fattore "immateriale", restava un elemento essenziale dell'egemonia aristocratica sui *bushi*. Come sottolineato da Jeffrey Mass:

So ingrained was the psychology of a hierarchy in which the center dominated the periphery that in the absence of some regionally based patronage source such as the bakufu, courtiers in the capital, no matter how effete, could remain the superiors of warriors, no matter how powerful the latter were.¹⁴³

Bisogna distaccarsi dall'immagine di elevata raffinatezza e cultura legata alla classe samuraica nel suo momento di piena maturità: i *bushi* del periodo Heian erano guerrieri brutali che avevano passato la loro intera esistenza sui campi di battaglia, del tutto estranei all'elegante ricercatezza

¹³⁷ *Ivi.*, pp. 48 e 68-69.

¹³⁸ RIZŌ, *op. cit.*, p. 649.

¹³⁹ *Ibidem.*; MASS, *op. cit.*, p. 48.

¹⁴⁰ RIZŌ, *op. cit.*, p. 650.

¹⁴¹ SOUYRI, *op. cit.*, p. 22.

¹⁴² *Ivi.*, pp. 18-19; IKEGAMI, *op. cit.*, p. 79.

¹⁴³ MASS, *op. cit.*, pp. 48-49.

della corte imperiale¹⁴⁴; tuttavia, avevano già un senso dell'onore fortemente sviluppato ed erano sempre pronti allo scontro per difenderlo o accrescerlo¹⁴⁵. In una società dominata dall'egemonia di una corte che aborrisce la violenza, i *bushi* emersero come una classe sociale che faceva proprio della violenza il fulcro esistenziale. Così Ikegami Eiko:

Violence for the samurai became the tool through which they could not only extend their sphere of domination but also legitimate their social existence: the samurai were understood by the rest of Japanese society as those who had the power to resolve conflicts and keep the peace.¹⁴⁶

Non c'era possibilità di contatto tra l'aristocrazia e i guerrieri. Ma la formazione di eserciti privati da parte dei Taira e dei Minamoto¹⁴⁷ cambiò le carte in tavola: i *bushi* non erano più semplicemente delegati dalla corte all'uso della violenza, ma contavano tra i propri comandanti elementi di quella stessa corte¹⁴⁸. La strada per la legittimazione era spianata.

Il momento di svolta nel quadro politico fu la rivolta di Taira no Masakado 平将門 (?-940): messosi a capo di un'insurrezione di proprietari terrieri del Kantō contro la tassazione imposta dal governo centrale, nel 935, Masakado la trasformò progressivamente in una ribellione contro le autorità provinciali, rappresentate, paradossalmente, da suoi consanguinei¹⁴⁹. Allarmata dalla possibilità che i rivoltosi potessero entrare in armi nella capitale, la corte reagì, seppur tardivamente, con tre iniziative: 1) intense sessioni di preghiera; 2) l'invio di un rappresentante del governo con funzioni di comando nelle province orientali e la nomina *in loco* di agenti per il mantenimento dell'ordine; 3) la promessa di ricompense in beni e titoli ai leader dei clan di *bushi* che fossero riusciti a fermare Masakado. Fu il terzo punto a segnare la sconfitta degli insorti nel 940, ma la *forma mentis* dei cortigiani (e una marcata miopia politica) li spinse ad attribuire il successo alla divina efficacia dei riti e delle invocazioni ai buddha¹⁵⁰. La ricompensa ai *bushi* vittoriosi fu esigua, in questa occasione come nei secoli successivi: nonostante fossero gli effettivi

¹⁴⁴ Aldo TOLLINI, *L'ideale della Via. Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, Torino, Einaudi, 2017, p. 47.

¹⁴⁵ FRIDAY, *op. cit.*, p. 163.

¹⁴⁶ IKEGAMI, *op. cit.*, p. 49.

¹⁴⁷ *Ivi.*, p. 68.

¹⁴⁸ RIZŌ, *op. cit.*, p. 656.

¹⁴⁹ *Ivi.*, p. 653.

¹⁵⁰ *Ivi.*, p. 655.

artefici della sopravvivenza del sistema imperiale, i guerrieri venivano considerati dei meri servitori del trono, da convocare a piacimento per rispondere al sacro dovere di difendere l'Imperatore e, in mancanza di necessità, da ignorare¹⁵¹. Al contempo, il governo centrale si dimostrava solerte nel sanzionare con severità ogni combattimento “privato” tra i clan delle province: i conflitti dovevano essere preventivamente approvati dall'autorità; in caso contrario, venivano interpretati come “vendette” personali e i colpevoli puniti con espropriazioni di titoli e beni¹⁵².

La soppressione della rivolta di Masakado, pur considerata dai cortigiani una propria vittoria, rappresentò in realtà il definitivo discredito della loro autorità sulle province¹⁵³: l'inefficacia dimostrata dal rappresentante del governo inviato nel Kantō segnò il definitivo tramonto di ogni ipotesi di un esercito centrale, confermando, di riflesso, la potenza e l'aggressività dei leader locali. Il governo imperiale, nei secoli successivi, non avrebbe potuto far altro che sopravvivere sotto custodia dei clan di *bushi*, incapace di imporre in modo unilaterale il proprio volere; tanto che, ben presto, le famiglie di guerrieri smisero del tutto di pagare le tasse¹⁵⁴. Nelle sue mani, restavano il potere ideologico-religioso – tutt'altro che secondario – e il prestigio istituzionale¹⁵⁵.

Tuttavia, proprio questo prestigio si rivelò un'arma a doppio taglio: a ogni combattente meritevole vennero elargiti cariche e titoli¹⁵⁶, il più rinomato dei quali fu il rango, risalente all'epoca Nara (*Nara jidai* 奈良時代, 710-794), di “Generale per la difesa del nord” (*chinjufu shōgun* 鎮守府將軍)¹⁵⁷. Potendo vantare simili titoli e incarichi governativi, nonché, come si è detto, sangue nobile, i leader dei clan ottennero quel “prestigio” che rappresentava uno degli ultimi elementi di insindacabile superiorità dei cortigiani sugli uomini delle province¹⁵⁸. Ciò, unito al rafforzamento

¹⁵¹ *Ivi.*, p. 691. Va detto che, agli occhi dei clan di *bushi*, il servizio prestato al governo imperiale non rappresentava altro che la prosecuzione, con la legittimazione della corte, dei propri conflitti privati per il predominio sul territorio (cfr. *ivi.*, p. 662).

¹⁵² William Wayne FARRIS, *Heavenly Warriors. The Evolution of Japan's Military, 500-1300*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 239; FRIDAY, *op. cit.*, pp. 161-162.

¹⁵³ RIZŌ, *op. cit.*, p. 660.

¹⁵⁴ *Ivi.*, p. 656.

¹⁵⁵ *Ivi.*, p. 662.

¹⁵⁶ FARRIS, *op. cit.*, p. 361.

¹⁵⁷ RIZŌ, *op. cit.*, p. 657.

¹⁵⁸ *Ivi.*, pp. 660-661.

della relazione tra comandanti e vassalli nell'XI secolo¹⁵⁹, portò alla formazione di organizzazioni militari di stampo feudale, definite *bushidan* 武士団 (letteralmente “gruppi di guerrieri”), caratterizzate dal coraggio, dalla lealtà e dal sentimento di un destino comune dei suoi membri¹⁶⁰. Fu come una forza centripeta a spingere i singoli *bushidan* ad allearsi prima tra loro, poi con una delle due più forti e autorevoli famiglie di guerrieri dell'epoca, i Kanmu Taira 桓武平氏 e i Seiwa Genji 清和源氏 (del clan Minamoto)¹⁶¹: il XII secolo sarà segnato dalla sanguinosa lotta di queste due fazioni (e, di conseguenza, della quasi totalità dei clan di *bushi*) per la conquista e il mantenimento del potere.

Altro elemento d'instabilità per la corte imperiale era rappresentato dalla comparsa, nell'XI secolo, dei cosiddetti *sōhei* 僧兵, i “monaci-guerriero”¹⁶²: bande armate di religiosi, spesso scelti tra gli elementi “di secondo grado” dei monasteri (ovvero coloro che provvedevano al mantenimento delle strutture templari e dei monaci di rango superiore, dediti esclusivamente alla sfera spirituale¹⁶³), o tra le fila della manovalanza impiegata negli *shōen*¹⁶⁴. A organizzare e foraggiare i “reparti” più consistenti e turbolenti furono i tre templi maggiori dell'epoca: l'Enryakuji 延暦寺 sul monte Hiei 比叡山, il Kōfukuji 興福寺 a Nara e il complesso templare del monte Kōya 高野山¹⁶⁵. Lo scopo era triplice: tutelare ed espandere il potere temporale dei rispettivi monasteri¹⁶⁶,

¹⁵⁹ *Ivi.*, p. 679.

¹⁶⁰ IKEGAMI, *op. cit.*, p. 96.

¹⁶¹ FARRIS, *op. cit.*, p. 361; SOUYRI, *op. cit.*, pp. 18 e 22.

¹⁶² L'uso diffuso di questo termine è, in realtà, anacronistico, essendo stato coniato da uno studioso confuciano nel 1715. La definizione più attestata nelle fonti dell'epoca è *akusō* 悪僧, letteralmente “monaci malvagi” (cfr. Mikael S. ADOLPHSON, *The Gates of Power. Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2000, p. 62).

¹⁶³ SOUYRI, *op. cit.*, p. 26.

¹⁶⁴ *Ibidem*; RIZŌ, *op. cit.*, p. 682.

¹⁶⁵ ADOLPHSON, *op. cit.*, p. 4; SOUYRI, *op. cit.*, p. 26.

¹⁶⁶ ADOLPHSON, *op. cit.*, p. 62.

mantenere l'ordine all'interno della propria, spesso rissosa, confraternita¹⁶⁷; dirimere con la forza le divergenze di credo con le sette rivali¹⁶⁸.

Sarebbe ingenuo sottolineare come il buddhismo “delle origini”, decantato da Victoria, proibisse esplicitamente ai membri del *sangha* di portare armi: tale interdizione era già stata ignorata nel passato in Cina, e in Giappone si ha testimonianza di monaci-guerriero fin dall'VIII secolo. Tuttavia, fu solo con la rapida crescita del numero di religiosi allocati nei singoli templi, nel X secolo, e con l'espansione degli *shōen* dei complessi monastici, che tali figure vennero irreggimentate in veri e propri corpi d'armata¹⁶⁹. Il secondo aspetto evidenzia un interessante parallelismo con l'ascesa dei *bushi* e la loro funzione di “guardiani” dei possedimenti terrieri provinciali della nobiltà di corte, che spinse lo storico Kuroda Toshio 黒田俊雄 a definire *sōhei* e *bushi* “una coppia di gemelli”, nati dall'identico sviluppo sociopolitico del periodo Heian¹⁷⁰.

Ai monaci-guerrieri (e ai fedeli che li accompagnavano) vengono attribuiti, tra l'XI e il XVI secolo, oltre quattromila episodi di turbamento dell'ordine pubblico: il più delle volte si trattò di semplici manifestazioni di forza sotto forma di cortei lungo le vie della capitale¹⁷¹, alla cui testa veniva fatto sfilare il *mikoshi* 神輿, il palanchino sacro contenente i simboli del *kami* 神 venerato nel tempio¹⁷²; in casi più rari, tuttavia, i *sōhei* diedero vita a vere e proprie battaglie, nei territori dell'odierno Kansai¹⁷³, tra ordini o templi rivali (*mai* ai danni di rappresentanti della corte)¹⁷⁴.

La conclusione della guerra Genpei (*Genpei gassen* 源平合戦, 1180-1185) e il trionfo dei Minamoto (nello specifico, del ramo Seiwa Genji¹⁷⁵) sui Taira, segna anche, a livello storiografico, la fine del periodo Heian e l'inizio del periodo Kamakura. Lungi dall'essere uno scontro tra due

¹⁶⁷ RIZŌ, *op. cit.*, p. 682.

¹⁶⁸ ADOLPHSON, *op. cit.*, p. 284.

¹⁶⁹ *Ivi.*, p. 62; RIZŌ, *op. cit.*, p. 682.

¹⁷⁰ ADOLPHSON, *op. cit.*, p. 63.

¹⁷¹ SOUYRI, *op. cit.*, p. 26. Talvolta, tali manifestazioni di forza avevano come destinatario l'abate del proprio tempio, qualora fosse di nobili natali e colluso con la corte imperiale (cfr. Paul DEMIÉVILLE, “Buddhism and War”, traduzione di Michelle Kendall, in JERRYSON, JUERGENSMEYER [a cura di], *Buddhist Warfare*, cit., p. 34).

¹⁷² RIZŌ, *op. cit.*, p. 682.

¹⁷³ ADOLPHSON, *op. cit.*, p. 75.

¹⁷⁴ *Ivi.*, p. 284.

¹⁷⁵ RIZŌ, *op. cit.*, p. 650.

grandi famiglie di guerrieri, come venne dipinto dai successivi “racconti bellici” (*gunki monogatari* 軍記物語), questo conflitto fu una vera e propria guerra civile, caratterizzata da lotte all’interno dei singoli clan e dal confronto tra gli interessi del governo centrale e le rivendicazioni delle province¹⁷⁶. Tensioni che portarono alla nascita di una nuova forma di amministrazione del potere: il *bakufu* 幕府 (letteralmente “governo della tenda”), stabilito dal vincitore, Minamoto no Yoritomo 源頼朝 (1147-1199), nella città di Kamakura, nel Kantō¹⁷⁷. La scelta del luogo non fu casuale, per almeno due motivi: il primo fu che la distanza dalla capitale permetteva alla nuova classe politica di coltivare l’orgoglio per la propria identità e combattere il sentimento di inferiorità culturale rispetto all’aristocrazia di corte¹⁷⁸. Nei secoli successivi, infatti, i costumi dei guerrieri andarono affermandosi a discapito di quelli cortigiani¹⁷⁹, rimpiazzandone i valori e le espressioni artistiche.

Il secondo motivo fu l’intenzione di allontanarsi dal potere della corte di Heiankyō. Ciò può sembrare paradossale: questo momento di passaggio venne spesso interpretato dagli storici come la vittoria della classe guerriera su un’aristocrazia decadente, che venne del tutto distrutta, lasciando il campo a una nuova forma di governo militare¹⁸⁰. In realtà, non solo il potere della corte imperiale rimase saldo, ma rappresentò anche l’impalcatura amministrativa all’interno della quale il *bakufu* fu costretto a operare; i *bushi* di maggior rilievo rimasero figure di medio livello in una struttura statale dominata da cortigiani e rappresentanti delle istituzioni religiose¹⁸¹. Seppure geograficamente lontano da Heiankyō, il potere dello *shōgun* di Kamakura ne era parte integrante: ad esso venne affidato *dalla corte* il compito di gestire l’apparato militare del Paese e di vigilare sulle frontiere orientali¹⁸². Il prestigio conferito da un mandato imperiale restava dunque intaccato, nonostante il sangue versato sui campi di battaglia.

Il *bakufu* di Kamakura costituì dunque il rivoluzionario decentramento del governo dell’arcipelago e un’iniziale breccia nel potere delle élite della capitale, ma non fu mai in grado di ottenere il dominio effettivo dell’intero Paese: le continue e diffuse lotte private tra clan di

¹⁷⁶ MASS, *op. cit.*, p. 47.

¹⁷⁷ FRIDAY, *op. cit.*, pp. 159-160.

¹⁷⁸ IKEGAMI, *op. cit.*, p. 80.

¹⁷⁹ TOLLINI, *L’ideale della Via...*, cit., p. 47.

¹⁸⁰ RIZŌ, *op. cit.*, p. 645.

¹⁸¹ MASS, *op. cit.*, p. 46.

¹⁸² FRIDAY, *op. cit.*, p. 160.

bushi che insanguinarono il secolo e mezzo successivo¹⁸³, lo costrinsero nella scomoda posizione di dover sia soddisfare il mandato della corte mantenendo la legge e l'ordine, sia non alienare il supporto dei vassalli, su cui si basava la forza effettiva dello *shōgun*¹⁸⁴. Nel XIV secolo, con il passaggio del potere del *bakufu* nelle mani del clan Ashikaga (*Ashikaga bakufu* 足利幕府), l'apparato statale della corte imperiale venne spazzato via con il *bakufu* di Kamakura, non da esso¹⁸⁵.

Il Giappone di questo periodo è stato dunque caratterizzato da una doppia struttura governativa: il “nuovo” potere dei *bushi* e il “vecchio” potere della corte imperiale¹⁸⁶. Come affermato dallo storico Ishimoda Shō 石母田正: “Il Medioevo fu l'antitesi della società classica; la ripudiò. Allo stesso tempo, non poteva svilupparsi da altra parte che da lì”¹⁸⁷.

2.2 L'era del *mappō* e la nascita del nuovo buddhismo

Il tramonto del periodo Heian portò con sé il collasso del vecchio ordine sociale e la disintegrazione (quantomeno percepita) dell'aristocrazia e della corte imperiale. L'anarchia, il totale disprezzo della vita, le guerre e le sopraffazioni che continuarono nel periodo Kamakura, resero lancinante, per ampi strati della popolazione, la percezione dell'impermanenza dell'uomo e di tutto l'esistente, nonché della follia, del peccato e della disperazione connaturati a ogni individuo¹⁸⁸.

A questo stato di cose si sommarono continue calamità naturali: Heiankyō e le zone limitrofe vennero più volte colpite, a partire dal 1134, da alluvioni, carestie, epidemie e incendi¹⁸⁹; nel solo quinquennio 1177-1182, vengono riportati un incendio devastante, i danni provocati da un

¹⁸³ *Ivi.*, p. 166.

¹⁸⁴ *Ivi.*, p. 165.

¹⁸⁵ MASS, *op. cit.*, p. 46; SOUYRI, *op. cit.*, p. 3. La corte imperiale mantenne comunque una propria autonomia spirituale, anche quando venne del tutto marginalizzata dalla sfera della gestione del potere (cfr. IKEGAMI, *op. cit.*, p. 48).

¹⁸⁶ IKEGAMI, *op. cit.*, p. 48.

¹⁸⁷ “The Middle Ages was the antithesis of ancient society; it repudiated it. At the same time, it could not rise anywhere but from it” (SOUYRI, *op. cit.*, p. 28).

¹⁸⁸ TOLLINI, *L'ideale della Via...*, cit., p. 44.

¹⁸⁹ SOUYRI, *op. cit.*, pp. 33-35.

violento uragano, il trasferimento della capitale a Fukugahara – durato appena cinque mesi –, un alternarsi di siccità e inondazioni che colpirono i campi, la conseguente carestia, l’abbattersi di una pestilenza sulla popolazione, ripetuti saccheggi e, infine, un devastante terremoto. I cadaveri giacevano abbandonati per le strade, senza che nessuno se ne curasse¹⁹⁰. Ma se la capitale piangeva, le province non ridevano: oltre a calamità ed epidemie simili a quelle già elencate, nel 1108 si registrò addirittura l’eruzione del monte Azama, che ricoprì di cenere vulcanica il Kantō¹⁹¹. Si diffuse la convinzione che l’anno 1052 avesse segnato l’inizio del *mappō* 末法, l’era della “degenerazione della Legge [di Buddha]”¹⁹². Era un’idea d’origine indiana che aveva influenzato il pensiero cinese e giapponese, essendo contenuta in vari testi sacri, tra cui il *Sūtra del loto* (*Saddharmapuṇḍarīkasūtra*; in giapponese, *Hokkekyō* 法華經)¹⁹³. Secondo questa concezione, la storia era divisa in tre fasi cicliche: l’era del “vero *Dharma*” (*shōbō* 正法), ovvero i cinquecento anni successivi alla morte del Buddha Śākyamuni, durante i quali i seguaci del buddhismo sono stati in grado di seguire i suoi insegnamenti e ottenere l’illuminazione per mezzo di essi; l’era del “*Dharma* contraffatto” (*zōhō* 像法), i mille anni seguenti, durante i quali ai fedeli è stato ancora possibile continuare le pratiche tradizionali – i precetti etici, la meditazione e la coltivazione della saggezza – ma non più ottenere l’illuminazione; l’era del “*Dharma* finale” (*mappō*), o della “degenerazione della Legge”, i successivi diecimila anni, durante i quali agli uomini mancano tanto le capacità, quanto la forza di seguire anche solo le pratiche originali. Durante il *mappō*, il male prospera e il mondo è afflitto dalle cinque corruzioni: corruzione degli eventi dell’era, corruzione delle visioni eretiche, corruzione delle inclinazioni maligne, corruzione delle capacità degli esseri senzienti, corruzione della durata della vita¹⁹⁴.

La rappresentazione più celebre e celebrata di questa credenza è l’incipit dell’*Heike monogatari* 平家物語 (Storia degli Heike), racconto epico del XIII secolo, considerato, con il *Genji monogatari* 源氏物語, il capolavoro della letteratura giapponese; una narrazione che copre

¹⁹⁰ KAMO no Chōmei, *Ricordi di un eremo*, traduzione di Francesca Fraccaro, Venezia, Marsilio, 1991, pp. 54-62.

¹⁹¹ FARRIS, *op. cit.*, p. 211.

¹⁹² TAMURA, *op. cit.*, p. 88.

¹⁹³ Massimo RAVERI, *Il pensiero giapponese classico*, Torino, Einaudi, 2014, p. 314.

¹⁹⁴ DOBBINS, *Jōdo Shinshū...*, cit., pp. 36-37.

all'incirca gli anni dal 1131 al 1191, dall'ascesa e caduta dei Taira alla definitiva consacrazione dei Minamoto¹⁹⁵:

Il rintocco delle campane del tempio di Gion riecheggia la caducità di tutte le cose.

Il colore dei fiori di *sāla* dimostra la realtà che chi eccelle è destinato a cadere.

I violenti non dureranno, simili al sogno di una notte di primavera.

Anche i prodi saranno infine travolti, come polvere di fronte al vento.¹⁹⁶

Uguale trasporto si può trovare in un'altra opera fondamentale della letteratura coeva, lo *Hōjōki* 方丈記 (Ricordi di un eremo), breve testo scritto dal monaco e poeta Kamo no Chōmei 鴨長明 (1153-1216) nel 1212, considerato il capolavoro della "letteratura del romitaggio" (*inja bungaku* 隠者文学)¹⁹⁷:

Per un uomo che muore al mattino, uno ne nasce alla sera: così è di norma il nostro vivere e in questo sembra davvero semplice schiuma sull'acqua. Nel suo nascere e morire donde venga l'uomo, dove vada, io non so. Né so, in quest'effimera dimora ch'è il mondo, per chi ci si assilli, per quali ragioni si pensi al solo diletto degli occhi: non competono che in transitorietà simili padroni e le loro case e per condizione non sono diversi da un convolvolo cosperso di rugiada.¹⁹⁸

Questa, dunque, la *Lebensanschauung* dei tempi: il mondo è irrimediabilmente corrotto; l'uomo non può più essere salvato.

Fu l'acuta percezione dell'impermanenza di tutte le cose che fece divampare un fuoco covato sotto alle ceneri da diversi secoli¹⁹⁹: la speranza della rinascita nel paradiso della Terra Pura del buddha Amida.

¹⁹⁵ Adriana BOSCARO, "Heike monogatari 平家物語 (Storia degli Heike).", in Adriana BOSCARO (a cura di), *Letteratura giapponese I. Dalle origini alle soglie dell'età moderna*, Torino, Einaudi, 2005, pp. 162-163.

¹⁹⁶ Adriana BOSCARO, "Lo Heike monogatari", in Luisa BIENATI, Adriana BOSCARO, *La narrativa giapponese classica*, Venezia, Marsilio, 2010, p. 119.

¹⁹⁷ Adriana BOSCARO, "Hōjōki 方丈記 (Ricordi di un eremo).", in BOSCARO (a cura di), *Letteratura giapponese I...*, cit., p. 165.

¹⁹⁸ KAMO, *op. cit.*, pp. 53-54.

¹⁹⁹ TAMURA, *op. cit.*, p. 85.

Le ininterrotte lotte tra clan di *bushi* e le calamità naturali del periodo a cavallo tra fine Heian e inizio Kamakura provocarono nella popolazione un genuino risveglio spirituale²⁰⁰: si sentiva l'esigenza di una pratica religiosa trascendente che indirizzasse a un'uscita, a una "salvezza" o, quantomeno, a una sublimazione della sofferenza e della disperazione vissute concretamente nella quotidianità²⁰¹; una pratica popolare, scevra delle speculazioni filosofico-dottrinali e della ritualità esasperata, tipiche del buddhismo istituzionale²⁰². Impegnati a gestire i vasti possedimenti terrieri, a coltivare le relazioni a corte e a imporre i propri interessi tramite i *sōhei*, i vertici delle scuole Tendai 天台宗 e Shingon 真言宗 non erano sensibili alle esigenze spirituali del popolo minuto²⁰³. Queste due tradizioni si basavano su un sistema dottrinale e rituale definito da Kuroda Toshio *kenmitsu taisei* 顕密体制, in riferimento al loro doppio indirizzo essoterico (*ken*) ed esoterico (*mitsu*)²⁰⁴: indirizzate principalmente all'aristocrazia per l'ottenimento di benefici taumaturgici e protettivi, basate sul presupposto elitario che il monaco e, in secondo luogo, il nobile fossero spiritualmente superiori rispetto al fedele²⁰⁵, non solo fallivano nel comunicare al resto della popolazione la possibilità di una "salvezza", in questa o in un'altra vita, ma non avevano neppure l'interesse a rivolgersi²⁰⁶.

Fu su questa spinta popolare che nacquero le correnti del "nuovo buddhismo Kamakura", le prime sviluppatesi in modo autoctono nell'arcipelago: le scuole amidiste, di cui le principali furono la scuola della Terra Pura (*Jōdoshū*) di Hōnen, la scuola della Vera Terra Pura (*Jōdo shinshū*) di Shinran e la scuola delle Ore (*Jishū* 時宗) di Ippen; e la scuola Nichiren dell'omonimo monaco (日蓮, 1222-1282). A queste, vanno aggiunte le due scuole Zen di origine cinese: lo Zen Rinzai e lo Zen Sōtō, "importate" rispettivamente dai monaci Eisai e Dōgen 道元 (1200-1253)²⁰⁷.

²⁰⁰ Allan G. GRAPARD, "Religious practices", in *The Cambridge History of Japan. Volume 2...*, cit., p. 572.

²⁰¹ TOLLINI, *L'ideale della Via...*, cit., p. 52.

²⁰² *Ivi.*, p. 44.

²⁰³ SOUYRI, *op. cit.*, p. 70.

²⁰⁴ ADOLPHSON, *op. cit.*, p. 10.

²⁰⁵ DOBBINS, *Jōdo Shinshū...*, cit., p. 13.

²⁰⁶ TOLLINI, *L'ideale della Via...*, cit., pp. 48-49.

²⁰⁷ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 105.

Nonostante evidenti differenze dottrinali, le sei correnti avevano numerosi punti di contatto: contrastavano la religiosità formale, chiusa ed esclusiva della corte con un approccio più popolare e diretto, scevro di sottili speculazioni e complessi rituali, e con un linguaggio semplice e comprensibile a tutti²⁰⁸; laddove Tendai e Shingon richiedevano una vita di pratica e di studio esoterico, le nuove scuole erano indirizzate a laici sinceri nel loro desiderio di salvezza, ma che non avevano i mezzi o la possibilità di dedicarsi a tempo pieno alla ricerca spirituale²⁰⁹; la pratica era un'esperienza personale e incentrata su un'unica, definitiva azione: lo *zazen* per la scuola Zen Sōtō, la recitazione del *nenbutsu* 念仏 per le correnti amidiste e del *daimoku* 題目 per la scuola Nichiren²¹⁰.

Dato l'impatto rivoluzionario che ebbero le scuole del periodo Kamakura sul successivo sviluppo del buddhismo giapponese, gli storici tendono a ripetere l'errore commesso con l'analisi della nascita del *bakufu*: dare per scontato che il "nuovo" abbia avuto un successo così rapido e travolgente da spazzare via il vecchio, prendendone il posto²¹¹. Si parte, inoltre, dal presupposto fallace che fossero state ideate fin dall'inizio come organizzazioni formalmente separate dalle precedenti²¹².

Non fu così: i riformatori fecero molta fatica ad affermare le proprie idee e rimasero a lungo marginali nel panorama dottrinale dell'epoca²¹³. Di contro, Tendai, Shingon e le sei scuole di Nara (*Nanto rokushū* 南都六宗, ovvero la Hossō 法相宗, la Kegon 華嚴宗, la Ritsu 律宗, la Kusha 俱舍宗, la Sanron 三論宗 e la Jōjitsu 成実宗) continuarono a determinare l'impalcatura ideologica del tempo e videro la propria influenza drasticamente ridimensionata solo con l'istituzione del *bakufu* Ashikaga, nel XIV secolo, quando anche la corte imperiale perse il potere

²⁰⁸ TOLLINI, *L'ideale della Via...*, cit., pp. 47-48.

²⁰⁹ Thomas David DUBOIS, *Religion and the Making of Modern East Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 63.

²¹⁰ TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., pp. 72-73.

²¹¹ Jacqueline I. STONE, *Right Thoughts at the Last Moment. Buddhism and Deathbed Practices in Early Medieval Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2016, pp. 312-313; ADOLPHSON, *op. cit.*, p. 11; TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 103.

²¹² DOBBINS, *Jōdo Shinshū...*, cit., p. 1.

²¹³ TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., pp. 74-75.

temporale, rimpiazzata definitivamente dalla classe guerriera²¹⁴; ribadendo così il fatto che i templi *kenmitsu*, fin dalla loro fondazione, fossero legati a doppio filo al contesto sociopolitico²¹⁵. In secondo luogo, molti dei riformatori del periodo Kamakura erano monaci *tendai* intenzionati a dare nuova linfa alla propria scuola, vista come decadente e incapace di rispondere ai bisogni dei fedeli²¹⁶. Il Tendai, grazie al suo orientamento sincretico, che abbracciava allo stesso tempo rituali eterogenei quali il *nenbutsu*, lo *zazen* e altre pratiche esoteriche, fu la culla in cui si svilupparono le nuove correnti dell'epoca²¹⁷. Hōnen e i suoi discepoli, Eisai, Dōgen, Nichiren, Ippen: tutti furono o monaci o studiosi di questa scuola; Hōnen, addirittura, nonostante le persecuzioni subite, scelse di morire indossando la tonaca dell'ordine²¹⁸.

2.3 “Con fede pura”: la speranza in Amida

Originato in India, sviluppatosi in Cina e successivamente introdotto in Giappone²¹⁹, il culto di Amida si basa su tre testi fondanti, detti i “*sūtra* della Terra Pura”: in ordine cronologico, il *Sukhāvativyūhasūtra* detto “breve” (“*Sūtra* della spiegazione della Terra beata”²²⁰, in giapponese *Kanmuryōjukyō* 觀無量壽經), il *Sukhāvativyūhasūtra* “lungo” (in giapponese *Daimuryōjukyō* 大無量壽經) e l'*Amitāyurdhyānasūtra* (“*Sūtra* della meditazione di Amida”, in giapponese *Amidakyō* 阿彌陀經)²²¹. Mentre il terzo si pone come una guida alla pratica contemplativa²²², gli altri si concentrano rispettivamente sulla descrizione del paradiso del Buddha Amitābha (o

²¹⁴ ADOLPHSON, *op. cit.*, pp. 9-11.

²¹⁵ *Ivi.*, p. 21.

²¹⁶ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 105.

²¹⁷ TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 75.

²¹⁸ Mark L. BLUM, *The Origins and Development of Pure Land Buddhism. A Study and Translation of Gyōnen's Jōdo Hōmon Genrushō*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 13.

²¹⁹ TAMURA, *op. cit.*, p. 79.

²²⁰ Raniero GNOLI, “La rivelazione del Buddha”, in Raniero GNOLI (a cura di), *La rivelazione del Buddha. Il Grande veicolo*, Milano, Mondadori, 2004, p. LXIII.

²²¹ Claudio CICUZZA, Francesco SFERRA, “Introduzione ai testi tradotti”, in GNOLI (a cura di), *La rivelazione del Buddha...*, cit., p. CXXXVI.

²²² RAVERI, *op. cit.*, p. 321.

Amitāyus, in giapponese Amida (阿弥陀) il primo, sulla sua vita e sulla declamazione dei voti il secondo²²³.

Prima di diventare un buddha, Amida era un giovane principe di nome Dharmākara. Contemplando le sofferenze degli esseri viventi, decise di pronunciare solennemente quarantotto voti, il cui messaggio complessivo era: se qualunque individuo, per quanto malvagio fosse stato in vita, dopo aver pronunciato con fede sincera il suo nome non fosse rinato nel paradiso della Terra Pura (*Sukhāvātī*, in giapponese *Gokuraku jōdo* 極樂淨土), lui avrebbe rinunciato a raggiungere la buddhitā²²⁴. Dei quarantotto voti, nella tradizione buddhista giapponese saranno centrali il diciassettesimo, il diciottesimo, il diciannovesimo e il ventesimo, quelli in cui viene esposto con maggiore trasporto il messaggio di salvezza universale di Amida²²⁵. Così recitano il diciannovesimo e il ventesimo voto del *Sukhāvātīvyūhasūtra* “lungo”:

Se gli esseri senzienti di tutti gli altri mondi, dopo aver udito il mio nome, desiderano rinascere nella mia Terra, se con questa intenzione compiono azioni meritorie, rinasceranno nel mio regno. E vi rinasceranno persino coloro che con fede pura avranno ripetuto il mio nome anche solo dieci volte. Ma se non avranno ottenuto questo frutto, allora che io non raggiunga la suprema buddhitā.²²⁶

Se tutti gli esseri viventi delle dieci direzioni dell’universo, udendo il mio nome, avranno diretto il loro pensiero verso la mia Terra, coltivato la sorgente di tutte le virtù e, con cuore sincero, dedicato i loro meriti per rinascere nella mia Terra. Ma se non avranno ottenuto questo frutto, allora che io non raggiunga la suprema buddhitā.²²⁷

Ma, come dice il *sūtra* stesso, Dharmākara è diventato il Buddha Amida: i voti sono stati mantenuti; per tutti gli uomini, anche per i più malvagi, si apre la speranza della salvezza.

²²³ CICUZZA, SFERRA, *op. cit.*, pp. CXXXVI-CXXXVII.

²²⁴ Alfred BLOOM, “Shinran’s Vision of Absolute Compassion”, in *Living in Amida’s Universal Vow. Essays in Shin Buddhism*, Bloomington, World Wisdom, 2004, p. 80.

²²⁵ RAVERI, *op. cit.*, pp. 319-320.

²²⁶ *Ivi.*, p. 320.

²²⁷ *Ibidem.*

Il *Sukhāvātīvyūhasūtra* “breve”, pur ponendo il focus sulla descrizione della Terra Pura (un luogo in cui “per gli esseri viventi non esiste alcun tipo di sofferenza fisica e mentale, mentre sono incalcolabili le fonti di beatitudine”²²⁸), esprime la speranza con uguale afflato:

Śāriputra, quel figlio di nobile famiglia o quella figlia di nobile famiglia che ascolterà il nome del beato Tathāgata Amitāyus e che, dopo averlo ascoltato, lo terrà a mente con consapevolezza per una notte, per due notti, per tre notti, per quattro notti, per cinque notti, per sei notti, fino a tenerlo a mente con consapevolezza e senza distrazioni per sette notti, costui o costei, quando morirà, [incontrerà il Tathāgata Amitāyus]. Infatti, in prossimità della morte, il Tathāgata Amitāyus, circondato dalla comunità degli Uditori e onorato dal gruppo dei Bodhisattva, si presenterà al cospetto del figlio di nobile famiglia o della figlia di nobile famiglia e, nel momento esatto della morte, la mente di costoro sarà libera da aberrazioni. Dopo che questo figlio di nobile famiglia o questa figlia di nobile famiglia sarà morto rinascerà nella Terra della beatitudine, nel campo di Buddha appartenente al Tathāgata Amitāyus.²²⁹

In particolare, il concetto “nel momento esatto della morte” e l’immagine della discesa di Amida colpiranno profondamente l’immaginario giapponese, come verrà sottolineato nel prossimo capitolo.

Inizialmente, due erano le pratiche centrali di questa tradizione: l’estrema semplicità della recitazione del *nenbutsu* e la complessa meditazione su Amida e sul suo paradiso; entrambe avevano uguale potere di condurre il fedele alla rinascita nella Terra Pura²³⁰. È solo con il passaggio attraverso la Cina e poi in Giappone che il *nenbutsu* (in giapponese “Namu Amida Butsu” 南無阿弥陀佛, “sia benedetto il Buddha Amida”) diviene la pratica per eccellenza.

Fondamentale in tal senso è la figura del monaco cinese Shandao (613-681): fu lui il primo a postulare la centralità assoluta di Amida, reputando il culto e i riti indirizzati agli altri buddha non tanto falsi, quanto non necessari²³¹. Al contempo, considerava di primaria importanza la recitazione del *nenbutsu*, l’unica prassi accessibile, nella sua semplicità, agli individui comuni; l’unica in grado di salvare anche i malvagi²³².

²²⁸ “Sukhāvātīvyūhasūtra (Il sūtra della grandiosa esposizione della Terra della beatitudine, Edizione breve)”, trad. di Claudio Cicuzza, in GNOLI (a cura di), *La rivelazione del Buddha...*, cit., p. 1180.

²²⁹ *Ivi.*, p. 1184.

²³⁰ BLUM, *The Origins and Development...*, cit., p. 14.

²³¹ BLOOM, *op. cit.*, p. 80.

²³² DOBBINS, *Jōdo Shinshū...*, cit., p. 5.

Il culto di Amida fu probabilmente introdotto in Giappone nel VII secolo, assieme al buddhismo nel suo complesso, ad opera di Shōtoku Taishi: si ha testimonianza di testi e idee amidiste tanto negli scritti del principe, quanto nei primi complessi templari fondati nell'arcipelago. Tuttavia, inizialmente, non c'era una netta distinzione tra il culto della Terra Pura e il buddhismo nella sua totalità: la tendenza prevalente era l'uso di elementi amidisti nella commemorazione degli antenati e nel trasferimento di merito ai defunti²³³.

Fu solo tra il periodo Nara e il periodo Heian che, seppure restando una forma ausiliaria di culto all'interno delle correnti maggiori²³⁴, iniziò a formarsi un nucleo di buddhismo della Terra Pura "autonomo" dal coagularsi di tre tendenze inizialmente separate: innanzitutto, sempre più membri dell'aristocrazia subirono il fascino del culto di Amida, finanziando la manifattura di immagini del Buddha e la trascrizione dei *sūtra* a lui dedicati; tuttavia, lungi dal comprendere le implicazioni teoretiche del culto, ne adottarono solo le cerimonie come forma di memoriali per i morti; in secondo luogo, nei grandi complessi di Nara (e, successivamente, anche nei templi *tendai* e *shingon*²³⁵), i monaci si immersero nello studio dell'amidismo, iniziando a scrivere trattati e incorporandone elementi nelle loro pratiche; ma lo consideravano solo un aspetto di un sistema ben più complesso di pensiero e ritualità buddhista; infine, prese piede il fenomeno dei monaci itineranti che, come vedremo a breve, contribuì a diffondere il buddhismo in generale, e il culto della Terra Pura in particolare, in più ampi stralci della popolazione²³⁶. Sarebbe tuttavia sbagliato interpretare l'amidismo della corte e del clero, indirizzato all'ottenimento di benefici per sé e per i propri parenti defunti, e l'amidismo del popolo, nei secoli sempre più incentrato sulla possibilità di una salvezza individuale, come fenomeni rigorosamente separati tra loro: in realtà, la popolazione partecipava spesso ai riti della nobiltà, così come il clero era pronto a incorporare credenze di massa integrandole nel sistema *kenmitsu*²³⁷ (è il caso della corrente dell'*himitsu*

²³³ James C. DOBBINS, "A Brief History of Pure Land Buddhism in Early Japan", in NASU Eisho, Kenneth K. TANAKA (a cura di), *Engaged Pure Land Buddhism. Challenges Facing Jōdo Shinshū in the Contemporary World*, Berkeley, WisdomOcean Publications, 1998, pp. 113-114.

²³⁴ *Ivi.*, p. 120.

²³⁵ TAMURA, *op. cit.*, p. 79.

²³⁶ DOBBINS, "A Brief History of Pure Land Buddhism...", *cit.*, p. 121.

²³⁷ Fabio RAMBELLI, "'Just Behave as You Like; Prohibitions and Impurities Are Not a Problem'. Radical Amida Cults and Popular Religiosity in Premodern Japan", in Richard K. PAYNE, Kenneth K. TANAKA (a cura di), *Approaching the Land of Bliss. Religious Praxis in the Cult of Amitābha*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2004, pp. 169-170.

nenbutsu, di cui si parlerà nel prosieguo della trattazione). Come sottolinea lo studioso Fabio Rambelli:

A fundamental distinction can be made between Pure Land doctrines and practices that supported dominant ideology (normative Amidism) and Pure Land teachings that offered instead transgressive, and potentially revolutionary, ideological elements against the dominant system (radical Amidism). [...]

The teachings of the Buddhist establishment [...] were remarkably supple and accommodating: they made room for all sorts of doctrines and practices (and transgressions) provided they never questioned the fundamental assumptions of the system – namely, that ruling and intellectual elites were such out of karmic necessity (which at the same time created for subordinates a sort of ontological bondage to their subjection).²³⁸

Fu solo con il monaco Ennin 円仁 (794-864) che vennero introdotte in Giappone l'intonazione sistematica del *nenbutsu* nella speranza di ottenere la rinascita nella Terra Pura²³⁹ e il rito del *jōgyō zammai*²⁴⁰: della durata di novanta giorni, consisteva nel meditare su Amida invocandone il nome mentre si circumambulava una sua immagine²⁴¹. Intesa come una pratica atta a potenziare la concentrazione del fedele, venne reinterpretata da Ennin come un vero e proprio atto di devozione che facilitava l'entrata nella Terra Pura²⁴². Vennero così poste le basi per i successivi sviluppi del pensiero amidista, rappresentati dall'opera di Genshin.

Genshin 源信 (942-1017), una delle figure cardine del buddhismo nel periodo Heian, rappresenta il momento di svolta²⁴³ tra la tradizione precedente e il buddhismo della Terra Pura di epoca Kamakura, intriso di senso del *mappō* e ricerca di una salvezza personale. Fu con la sua opera che l'amidismo emerse come una delle istanze più sentite della spiritualità medievale, tanto tra le

²³⁸ *Ivi.*, p. 170.

²³⁹ Stanley WEINSTEIN, "Aristocratic Buddhism", in *The Cambridge History of Japan. Volume 2...*, cit., p. 508.

²⁴⁰ DOBBINS, "A Brief History of Pure Land Buddhism...", cit., p. 123.

²⁴¹ SHIGEMATSU Akihisa, "An Overview of Japanese Pure Land", traduzione di Michael Solomon, in James FOARD, Richard K. PAYNE, Michael SOLOMON (a cura di), *The Pure Land Tradition: History and Development*, Berkeley, Institute of Buddhist Studies, 1996, pp. 287-288.

²⁴² WEINSTEIN, *op. cit.*, p. 508.

²⁴³ RAVERI, *op. cit.*, p. 345.

famiglie aristocratiche quanto tra gli strati popolari. Genshin dimostrò infatti di essere un pensatore particolarmente ricettivo allo spirito del tempo e sensibile al bisogno di trascendenza della gente comune. Così scrisse:

La meditazione è la quintessenza di tutti i Buddha e il cuore dei loro insegnamenti. Per questo è stata scelta dalla scuola Tendai come la propria pratica più profonda, paradigma esemplare di tutte le altre. [...] Ma la nostra epoca ha raggiunto la fase di degenerazione della Legge e la gente non ha più così alte qualità spirituali. Se uno segue la via della meditazione, gli è difficile penetrare a fondo nelle sue complesse sottigliezze, e mettere a fuoco i postulati basilari della tradizione dei maestri. E allora, cosa succede a una persona scialba, insignificante e lenta a comprendere come me?²⁴⁴

Attento ai bisogni religiosi dei più umili, Genshin è il primo a postulare la possibilità di due vie per la pratica spirituale: la *shōdōmon* 聖道門 (“porta della Via della sapienza”), basata sullo studio dei testi e sulla meditazione, indirizzata a monaci, nobili e chiunque avesse avuto la possibilità e le capacità di dedicarsi alle “complesse sottigliezze” della dottrina; la *jōdomon* 淨土門 (“porta della Terra Pura”), basata sulla fede e sulla recitazione del *nenbutsu*, accessibile a tutti, dai “lenti a comprendere” ai malvagi²⁴⁵.

Sua opera seminale, l’*Ōjōyōshū* 往生要集 (“Concetti fondamentali per la rinascita nella Terra Pura”, 985) è una *summa* del pensiero dell’autore sul buddhismo amidista²⁴⁶. Come Ennin, Genshin pone al centro della pratica il *nenbutsu*; ciò che lo distingue dal predecessore è l’avervi incorporato una giustificazione dottrinale: la recitazione del nome di Amida è la migliore via per ottenere la rinascita nel suo paradiso perché è un’azione facile, accessibile a tutti, anche ai deboli e ai peccatori²⁴⁷; e in un mondo sull’orlo dell’era del *mappō*, rappresenta l’ultima risorsa per la salvezza. Va tuttavia notato come Genshin intendesse ancora il *nenbutsu* come una pratica composta sia dalla recitazione del nome di Amida, sia dalla meditazione sulla sua figura²⁴⁸. Bisognerà attendere Hōnen per vedere i due aspetti disgiunti.

²⁴⁴ *Ivi.*, p. 343.

²⁴⁵ *Ivi.*, p. 344.

²⁴⁶ SHIGEMATSU, *op. cit.*, p. 290.

²⁴⁷ TAMURA, *op. cit.*, p. 81.

²⁴⁸ WEINSTEIN, *op. cit.*, pp. 510-511.

L' *Ōjōyōshū* ebbe un enorme impatto sull'aristocrazia, testimoniato dal fatto che, solo tra il 1020 e il 1192, venne sovvenzionata la costruzione di almeno novantacinque “sale di Amida” (*Amidadō* 阿弥陀堂) nei complessi templari del Paese. Tuttavia, questi sfarzosi edifici e le elaborate cerimonie che vi venivano eseguite ebbero un'influenza molto limitata sulla popolazione, di cui la maggior parte non era nemmeno in grado di leggere il cinese classico in cui era scritto il testo di Genshin²⁴⁹. A divulgarne diffusamente²⁵⁰ i contenuti e a portare la spiritualità amidista (e, più in generale, buddhista) e il *nenbutsu* tra la gente comune, furono gli *hijiri* 聖, asceti itineranti, figure quasi sciamaniche, che si allontanavano volontariamente dai complessi templari viaggiando per il Paese²⁵¹, facendosi spesso latori di un messaggio religioso ben poco ortodosso²⁵². Gli *hijiri* della Terra Pura erano celebri per cantare il nome di Amida decine di migliaia di volte al giorno²⁵³. Il precursore di tale movimento fu Kūya 空也 (903-972): monaco girovago di origine aristocratica, diffuse la recitazione del *nenbutsu* tanto tra i nobili quanto tra il popolo e, addirittura, tra i carcerati; nei suoi viaggi costruì strade, ponti e scavò pozzi, per avvicinarsi alle necessità dei bisognosi²⁵⁴. Divenne celebre per la pratica dell' *odori nenbutsu* 踊念仏, ovvero recitare il nome di Amida ballando su una musica ritmata, invitando i fedeli a unirsi alle danze. Per la sua predilezione di luoghi popolari e gente comune come teatro e pubblico delle proprie prediche, venne chiamato “l' *hijiri* del mercato”²⁵⁵. Il valore dell' *Ōjōyōshū* non si limita a quanto elencato. La seconda parte dell'opera, infatti, contiene il più antico *corpus* giapponese di istruzioni su una delle pratiche chiave per comprendere l'afflato spirituale del periodo: i “riti della buona morte”²⁵⁶.

²⁴⁹ *Ivi.*, p. 513.

²⁵⁰ TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 77.

²⁵¹ James H. FOARD, “Ippen and Pure Land Buddhist Wayfarers in Medieval Japan”, in FOARD, PAYNE, SOLOMON (a cura di), *The Pure Land Tradition...*, cit., p. 360.

²⁵² WEINSTEIN, *op. cit.*, pp. 513-514.

²⁵³ DOBBINS, “A Brief History of Pure Land Buddhism...”, cit., p. 128. Nei documenti dell'epoca vengono anche definiti “*nenbutsu hijiri*” (cfr. James H. SANFORD, “Amida's Secret Life. Kakuban's *Amida hishaku*”, in PAYNE, TANAKA [a cura di], *Approaching the Land of Bliss...*, cit., p. 121).

²⁵⁴ WEINSTEIN, *op. cit.*, p. 514.

²⁵⁵ GRAPARD, *op. cit.*, p. 574.

²⁵⁶ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 387.

2.4 Tra paradiso e inferno: i “riti della buona morte”

I “riti della buona morte” (*rinjū gyōgi* 臨終行儀) furono un fattore fondamentale nella diffusione dell’amidismo nel Giappone medievale²⁵⁷. Praticati quasi sempre da *hijiri*, o da monaci comunque esterni all’ortodossia dei templi²⁵⁸, ruotavano attorno al concetto di *rinjū shōnen* 臨終正念, la “giusta concentrazione nell’ultimo istante”: era convinzione diffusa che questo fosse un prerequisito imprescindibile per assistere, in punto di morte, al *raigō* 来迎, ossia la discesa di Amida, circondato dalla sua coorte di *bodhisattva*, per accompagnare il moribondo nel suo paradiso²⁵⁹. Dato che la “nascita nella Terra Pura” (*ōjō* 往生) era equiparata allo stadio di non-retrocezione sulla Via del *bodhisattva*, si pensava che morire con la propria mente fissa sull’immagine del Buddha liberasse il fedele, una volta per tutte, dalla ruota del *samsāra* e gli garantisse il raggiungimento della buddhità²⁶⁰. In aiuto al morente, veniva caldeggiata la partecipazione al rito di *chishiki* 知識, monaci o parenti che supportavano e supervisionavano la prestazione del fedele²⁶¹.

Tre furono gli eventi seminali che portarono, negli anni ottanta del X secolo, alla sistematizzazione dei “riti della buona morte”: la diffusione dell’*Ōjōyōshū*; la formazione sul monte Hiei della *Nijūgo zanmaie* 二十五三昧会 (“Associazione per il *samādhi* di venticinque [persone]”), un’associazione religiosa di monaci *tendai* che s’impegnavano ad assumere vicendevolmente il ruolo di *chishiki* sul letto di morte; la compilazione, da parte di Yoshishige no Yasutane 慶滋保胤 (?-1002), della prima raccolta di *ōjōden* 往生伝 del Giappone²⁶².

²⁵⁷ Jacqueline I. STONE, “By the Power of One’s Last Nenbutsu. Deathbed Practices in Early Medieval Japan”, in PAYNE, TANAKA (a cura di), *Approaching the Land of Bliss...*, cit., pp. 77-79.

²⁵⁸ “Introduction”, in Mariko NAMBA WALKER, Jacqueline I. STONE (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2008, p. 6.

²⁵⁹ STONE, “By the Power of One’s Last Nenbutsu...”, cit., p. 77.

²⁶⁰ *Ivi.*, pp. 77-78.

²⁶¹ *Ivi.*, p. 84.

²⁶² STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 25.

La struttura del *rinjū gyōgi* descritta nell'*Ōjōyōshū* guadagnò rapidamente seguito nei circoli monastici, venne diffusa tra la nobiltà e il popolo²⁶³ e funse come base per numerosi manuali scritti nei secoli successivi²⁶⁴. Tra gli elementi che ricorrono con maggiore frequenza: il moribondo va condotto in una cappella separata dalla sua abitazione, in modo che la vista di luoghi famigliari non susciti in lui attaccamento; deve essere coricato con il viso rivolto a ovest, direzione da cui dovrebbero giungere Amida e la sua coorte, e va spronato a recitare con costanza il *nenbutsu*²⁶⁵; parenti e monaci devono fare altrettanto²⁶⁶, bruciando incenso e tenendosi pronti a pulire il congiunto da vomito, orina ed escrementi²⁶⁷; davanti al morente va posta una statua del Buddha con cinque nastri colorati a unire la mano dell'uomo a quella dell'immagine²⁶⁸.

Contemporaneamente ai “riti della buona morte”, cominciarono a diffondersi nel Paese anche gli *ōjōden*, biografie a scopo didattico di individui che, grazie alla giusta concentrazione nel momento finale, avevano ottenuto la rinascita nel *Gokuraku jōdo*²⁶⁹. I protagonisti di questi racconti non erano necessariamente “sant'uomini”: oltre a nobili, monaci, letterati, molte sono le storie dedicate a *hijiri*, laici comuni, donne, macellai, guerrieri di alto e basso rango²⁷⁰ - personaggi, questi ultimi, che gli autori non si fanno scrupoli a definire *akunin* 悪人, “persone malvage”, colpevoli di numerose azioni peccaminose, *in primis* l'uccisione di esseri viventi²⁷¹. È il caso di Minamoto no Yoriyoshi 源頼義 (988-1075) che, nonostante “il numero di teste che ha tagliato ed esposto” sia oltre la possibilità di calcolo, rinasce nella Terra Pura grazie alla recitazione all'ultimo del *nenbutsu*²⁷².

²⁶³ Jacqueline I. STONE, “With the Help of ‘Good Friends’. Deathbed Ritual Practices in Early Medieval Japan”, in NAMBA WALKER, STONE (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, cit., p. 61.

²⁶⁴ STONE, “By the Power of One’s Last Nenbutsu...”, cit., p. 83.

²⁶⁵ *Ivi.*, p. 80.

²⁶⁶ WEINSTEIN, *op. cit.*, p. 511.

²⁶⁷ STONE, “By the Power of One’s Last Nenbutsu...”, cit., p. 80.

²⁶⁸ UNNO Taitetsu, “The Practice of Jodo-shinshu”, in *Living in Amida’s Universal Vow...*, cit., p. 67.

²⁶⁹ STONE, “By the Power of One’s Last Nenbutsu...”, cit., p. 94.

²⁷⁰ *Ivi.*, p. 90.

²⁷¹ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 181.

²⁷² STONE, “By the Power of One’s Last Nenbutsu...”, cit., p. 96.

L'attenzione crescente data alle figure di *bushi* negli *ōjōden*, a partire dal tardo periodo Heian e per tutto il periodo Kamakura, testimonia la necessità percepita dai monaci amidisti di offrire una possibilità escatologica a una classe che, per obbligo professionale, uccideva animali durante la caccia e uomini sul campo di battaglia. Atti che, dal buddhismo *kenmitsu*, erano reputati profondamente turpi²⁷³.

Elemento fondamentale, tanto nei manuali per il *rinjū gyōgi* quanto nelle raccolte di *ōjōden*, è il peso decisivo riconosciuto al “momento esatto della morte” nel determinare il destino *post mortem* del fedele. Per Genshin, ad esempio, nonostante l'importante ruolo di supporto svolto dai *chishiki*, la responsabilità della rinascita nella Terra Pura cade per intero sul morente²⁷⁴; come scrive nell'*Ōjōyōshū*: “Questa singola riflessione al momento della morte ha più importanza del *karma* accumulato in cento anni”²⁷⁵. Morire con fede ferma, fissando mentalmente l'immagine di Amida, era considerato una garanzia di rinascita nel suo paradiso²⁷⁶. È un istante liminale che trascende l'ordinario calcolo di merito e colpa, in cui un'intera vita di peccato può essere ribaltata e anche un malvagio può rinascere nella Terra Pura (*akunin ōjō* 悪人往生)²⁷⁷. Un concetto dall'enorme potenziale liberatorio, che crea una radicale frattura non solo con i valori della società e i codici morali, ma anche con l'efficacia stessa della pratica religiosa nella vita quotidiana²⁷⁸. Come sottolinea Massimo Raveri:

Si delineò con chiarezza l'idea che proprio quel momento finale dell'esistenza fosse, nella sua unicità, particolare e decisivo, tanto da poter creare una discontinuità con l'esistenza trascorsa e ribaltare tutto il destino di un uomo, portandolo, anche dopo un vissuto di male e di illusioni, alla liberazione del paradiso. Così la pratica della buona morte, che era stata disegnata come la parte finale e coerente di un quotidiano esercizio di preghiera, di meditazione e di azioni meritorie lungo l'arco di una vita, prese a significare la possibilità di un momento di svolta, ultima e radicale, di

²⁷³ *Ivi.*, pp. 95-96; RAVERI, *op. cit.*, p. 326.

²⁷⁴ STONE, “By the Power of One's Last Nenbutsu...”, *cit.*, pp. 84-86.

²⁷⁵ “This single reflection [on the Buddha] at death outweighs the karmic acts of a hundred years” (STONE, “With the Help of ‘Good Friends’...”, *cit.*, p. 61).

²⁷⁶ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, *cit.*, p. 182.

²⁷⁷ STONE, “With the Help of ‘Good Friends’...”, *cit.*, pp. 61-62.

²⁷⁸ STONE, “By the Power of One's Last Nenbutsu...”, *cit.*, pp. 94-95.

conversione, e venne ad assumere una sua fisionomia originale, un suo ruolo decisivo e autonomo, nel processo di salvezza.²⁷⁹

Tuttavia, questa concezione, con le sue immense possibilità soteriologiche e l'incertezza del suo ottenimento, gettava i fedeli in una profonda ansia per il pericolo che vi era insito²⁸⁰: così come un individuo profondamente malvagio poteva ottenere la salvezza grazie a uno slancio di fede dell'ultimo istante, allo stesso modo una persona virtuosa poteva annullare i meriti di una vita intera e condannarsi alla rinascita in uno dei livelli inferi (*jigoku* 地獄), il tutto per una semplice distrazione o un istante di mancata fiducia in Amida²⁸¹. I manuali per il “rito della buona morte” elencavano i rischi che insidiavano la rinascita nella Terra Pura di tutti i fedeli, anche i più rigorosi: i dolori della dissoluzione del corpo, lo stato di squilibrio mentale, la perdita di coscienza, i persistenti pensieri di attaccamento, le interferenze demoniache²⁸². Nell'era del *mappō*, né una pratica religiosa assidua²⁸³, né un approccio “quantitativo” (cantare milioni di volte il *nenbutsu*)²⁸⁴, potevano garantire al fedele la forza per resistere al “vento dell'agonia della morte” (*danmatsuma no kaze* 断末魔の風)²⁸⁵. Anche gli *ōjōden* non erano d'aiuto in questo frangente; nota infatti Jacqueline Stone:

In reading [...] deathbed accounts, one cannot help but be struck by how profoundly they differ from ordinary modes of dying. In these stories, death never takes anyone by surprise. Facing their end, *ōjōnin* are never frightened, angry, or tormented by regrets but are rather calm and joyfully expectant. They do not leave behind unresolved business. In their last hours, they do not writhe or cry out in pain, rave in delirium, lapse into coma, or soil their bedding. Their deaths are nothing short of an impeccably timed and exquisitely choreographed ritual performance.²⁸⁶

Morire di morte violenta o tra i dolori atroci di un male incurabile, in uno stato d'incoscienza o di delirio, erano paure fondate nell'epoca della degenerazione della Legge, a cavallo tra periodo

²⁷⁹ RAVERI, *op. cit.*, p. 345.

²⁸⁰ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 4.

²⁸¹ STONE, “With the Help of ‘Good Friends’...”, cit., p. 62.

²⁸² STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., pp. 264-265.

²⁸³ *Ivi.*, p. 264.

²⁸⁴ STONE, “By the Power of One’s Last *Nenbutsu*...”, cit., p. 100.

²⁸⁵ *Ivi.*, p. 89.

²⁸⁶ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 181.

Heian e Kamakura. Come vedremo negli ultimi due capitoli, quest'ansia portò a conseguenze estreme che caratterizzeranno il rapporto tra guerrieri e religione fino alla seconda guerra mondiale.

2.5 Amida è Dainichi: la via esoterica al *nenbutsu*

A fronte di un costrutto filosofico come quello di Genshin, i maestri più ricettivi delle scuole Tendai e Shingon, tra il X e il XII secolo, non poterono non iniziare a prendere in esame la novità teoretica rappresentata dall'amidismo²⁸⁷. La loro non era una semplice fascinazione per gli orizzonti innovativi che si schiudevano: nella loro sottigliezza d'analisi erano ben consapevoli che un simile pensiero, portato agli estremi, avrebbe minato alla base i postulati esoterici e iniziatici su cui si reggeva non solo il loro potere temporale, ma le loro stesse scuole. Analizzarono teorie e pratiche della Terra Pura, sviluppando soluzioni che, senza respingerne l'intrinseca novità, pur rielaborandole e arricchendole, le “addomesticavano”, riconducendole nell'alveo del *kenmitsu taisei*²⁸⁸. Quella che stava per assumere i contorni marcati di una fede trascendentale venne riportata all'immanenza²⁸⁹ da una corrente di pensiero che verrà retrospettivamente battezzata *himitsu nenbutsu* 秘密念仏, il “*nenbutsu* segreto”²⁹⁰.

La figura centrale di questo incontro-scontro fu il monaco Kakuban 覚鑿 (1095-1143), oggi venerato come iniziatore della “nuova dottrina dello Shingon” (*Shingi shingonshū* 新義真言宗)²⁹¹ e figura più importante della corrente assieme al fondatore Kūkai 空海 (774-835, anche noto con il titolo onorifico postumo di *Kōbō daishi* 弘法大師, letteralmente “Grande Maestro che ha propagato la Legge”)²⁹². Non fu il primo pensatore della scuola esoterica a studiare la novità amidista; ma, influenzato dal contatto personale con gli *hijiri*²⁹³, fu il primo ad affrontare,

²⁸⁷ SHIGEMATSU, *op. cit.*, p. 293.

²⁸⁸ RAVERI, *op. cit.*, pp. 345-346.

²⁸⁹ SANFORD, *op. cit.*, p. 121.

²⁹⁰ STONE, “With the Help of ‘Good Friends’...”, *cit.*, p. 69.

²⁹¹ *Ivi.*, p. 70.

²⁹² SANFORD, *op. cit.*, p. 123.

²⁹³ *Ivi.*, pp. 122 e 124.

sistematicamente e con profondità di visione, le espressioni del culto di Amida secondo una prospettiva esoterica²⁹⁴, e a introdurre lo studio nel potente complesso templare del monte Kōya²⁹⁵. La sua teorizzazione sul pensiero della Terra Pura si colloca nel solco dei pensatori esoterici precedenti: da un mondo trascendente di ineffabile purezza, il Paradiso di Amida viene ricollocato al corpo, al cuore e alla mente dell'uomo; Amida viene reinterpretato quale riflesso della realtà ultima, come lo è il buddha centrale dello Shingon: Dainichi Nyorai 大日如来 (Mahāvairocana, in sanscrito); il *nenbutsu* non è più visto quale invocazione a una divinità altra, bensì come il respiro medesimo, un costituente del corpo umano, cosicché l'atto stesso di inspirare ed espirare diviene una costante intonazione²⁹⁶.

Kakuban arricchì quest'impalcatura con la sua visione non-dualista della sfera spirituale, espressa in un *corpus* di scritti molto vasto: così come gli esseri senzienti non sono diversi dai buddha e il *samsāra* non è differente dal *nirvāṇa*²⁹⁷, Amida è Dainichi, e la Terra Pura non è altro che il *Mitsugon jōdo* 密嚴淨土, la Terra in cui Dainichi risiede, descritta con immagini molto simili a quelle utilizzate nei tre *sūtra* centrali dell'amidismo; tuttavia non si tratta di un paradiso trascendente, bensì di un simbolo della possibilità di ottenere la buddhità nel proprio stesso corpo²⁹⁸. Il *nenbutsu* non consiste nell'invocare una divinità assoluta, ma è un *mantra* atto a smuovere nell'individuo la consapevolezza della propria innata "natura di Buddha". Il luogo in cui risiede Dainichi-Amida non è una dimensione altra, bensì un *maṇḍala* omnicomprensivo, in cui Dainichi-Amida è l'oggetto centrale di devozione (*honzon* 本尊)²⁹⁹; le tre sillabe "A", "mi", "da" sono ognuna un *mantra*, un *nenbutsu* o un messaggio filosofico criptato, e testimoniano che Amida è immanente, parte di questo mondo e non differente dagli esseri senzienti³⁰⁰. Come scrive nell'opera *Amida hishaku* 阿弥陀秘釋 ("Interpretazione esoterica del nome di Amida"):

²⁹⁴ RAVERI, *op. cit.*, p. 348.

²⁹⁵ SHIGEMATSU, *op. cit.*, p. 293. Monte Kōya da cui, in realtà, Kakuban fu costretto ad allontanarsi nel 1135 a causa delle proteste sollevatesi anche contro il suo insegnamento (cfr. SANFORD, *op. cit.*, pp. 123-124).

²⁹⁶ SANFORD, *op. cit.*, p. 121.

²⁹⁷ *Ivi.*, p. 127.

²⁹⁸ *Ivi.*, pp. 124-125.

²⁹⁹ *Ivi.*, p. 126.

³⁰⁰ *Ivi.*, p. 128.

To assert that there is a [Buddha]-body outside of one's own body, or to represent [the existence] of some Pure Land beyond this soiled world, is to encourage profound fools and to bring profit to the vilest of men.³⁰¹

I monaci dell'*himitsu nenbutsu* produssero anche un elevato numero di testi sul rituale della “buona morte”, spesso riprendendo elementi del *Ōjōyōshū* di Genshin, seppure reinterpretati in chiave esoterica³⁰²: ad esempio, la rinascita nella Terra Pura viene equiparata alla comprensione della non-dualità tra Amida e il seguace dello Shingon³⁰³.

Kakuban non fu da meno. Tra le varie opere scritte sull'argomento, risulta centrale *Ichigo taiyō himitsushū* 一期大要秘密集 (“Raccolta esoterica di concetti fondamentali per la fine della vita”): in nove articoli viene ribadita la non-differenza tra Amida e Dainichi e dati consigli sulle pratiche da tenere sul letto di morte di un fedele³⁰⁴. Il rito viene inscenato col fine di conferire al morente la forza per raggiungere la buddhità, intesa come uno stato di unione con l'assoluto³⁰⁵. È prevista la presenza di quattro *chishiki* che si disporranno alle quattro estremità del capezzale, andando a formare una struttura “mandalica”: nel complesso, riprodurranno la configurazione dei Cinque Buddha della saggezza (*Gochi nyorai* 五智如来), con il fedele al centro a rappresentare Dainichi³⁰⁶. Ai *chishiki* è anche richiesto d'intervenire tempestivamente nel caso in cui il moribondo manifesti uno dei quindici segni della rinascita agli inferi (ad esempio, piangere con forza per il dolore, rifiutarsi di aprire gli occhi, urinare o defecare inconsapevolmente), degli otto segni di rinascita nel regno degli spiriti affamati (quali avere la febbre alta o lamentarsi per la fame o la sete) e dei sette segni di rinascita nel regno della bestialità (contorcere mani e piedi o sudare copiosamente, tra gli altri)³⁰⁷.

Nonostante la complessità e la ricchezza figurativa, nella corrente dell'*himitsu nenbutsu* va perso quell'elemento rivoluzionario che iniziava a balenare nell'opera di Genshin: la possibilità di affidarsi al potere trascendente di quell'ultimo istante, definitivo e totalizzante, in grado di

³⁰¹ *Ivi.*, p. 129.

³⁰² STONE, “By the Power of One's Last Nenbutsu...”, cit., p. 84.

³⁰³ STONE, “With the Help of ‘Good Friends’...”, cit., p. 69.

³⁰⁴ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 384.

³⁰⁵ STONE, “With the Help of ‘Good Friends’...”, cit., p. 70.

³⁰⁶ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 85.

³⁰⁷ STONE, “By the Power of One's Last Nenbutsu...”, cit., p. 93.

permettere al singolo di prescindere dall'intervento altrui nell'ottenimento della propria salvezza. Con l'approccio esoterico al *rinjū gyōgi*, l'intercessione dell'ordine monastico torna ad essere ineludibile.

2.6 Come ciechi su una barca: Hōnen e l'abbandono ad Amida

Fu il monaco Hōnen 法然 (1133-1212), ispirato tanto dall'opera di Genshin quanto dal rito del *jōgyō zammai*³⁰⁸, a conferire all'amidismo una profondità di pensiero tale da renderlo *de facto* una corrente indipendente dalla scuola "madre" Tendai³⁰⁹. Laddove i suoi predecessori consideravano il *nenbutsu* la pratica migliore per l'epoca del *mappō*, mentre il buddhismo istituzionale la vedeva come una prassi semplicistica e sussidiaria, degna al massimo di essere integrata a forme più complesse di meditazione (come nel caso dell'*himitsu nenbutsu*), Hōnen si spinse a dichiarare che questa era in realtà l'unica pratica possibile per ottenere la salvezza³¹⁰. Nel suo *magnus opus*, il *Senchaku hongan nenbutsushū* 選択本願念仏集 ("Passaggi sulla scelta del *nenbutsu* nel Voto originale", 1198), scrisse:

Se vuoi liberarti dal ciclo delle nascite e delle morti, lascia da parte la Via dei Saggi e scegli di intraprendere la Via della Terra Pura. Se desideri intraprendere la Via della Terra Pura, lascia da parte tutte le pratiche miste e scegli di compiere la retta pratica. Se desideri mettere in atto la retta pratica, metti da parte l'atto ausiliario e scegli di compiere solamente l'atto vero, l'unico che porta alla salvezza. L'atto che libera e che veramente ti salva è semplicemente invocare il Nome di Amida.³¹¹

Diversamente da quanto affermato da Genshin, le pratiche tantriche ed esoteriche vanno abbandonate non perché siano al di là della competenza del fedele comune, ma perché

³⁰⁸ SHIGEMATSU, *op. cit.*, p. 298.

³⁰⁹ TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 78.

³¹⁰ RAVERI, *op. cit.*, pp. 411-412.

³¹¹ *Ivi.*, p. 411.

spiritualmente inutili e impraticabili nell'epoca del *mappō*³¹²; al contrario, il *nenbutsu* (a cui è stato sottratto qualsiasi aspetto di carattere meditativo) ha un'efficacia garantita dai quarantotto voti espressi da Amida nel *Sukhāvativyūhasūtra* “lungo”³¹³, a prescindere dal fatto che lo si reciti dieci volte o anche solo una³¹⁴. Inoltre, al contrario dei riti del buddhismo istituzionale, è una pratica alla portata di tutti, come sottolinea ancora nel *Senchaku hongan nenbutsushū*:

Se finanziare la costruzione di templi e di statue è la condizione per salvarsi, allora i poveri non hanno speranza; se la sapienza è la condizione per salvarsi, allora gli stolti non hanno speranza; se una profonda conoscenza della dottrina è la condizione per salvarsi, allora gli ignoranti non hanno speranza; se l'osservanza dei precetti è la condizione per salvarsi, allora i disobbedienti non hanno speranza. Ma pochi sono i ricchi, i saggi, i sapienti, gli osservanti; mentre molti sono i poveri, gli stolti, gli ignoranti, i disobbedienti. Per questo Amida ha scelto l'invocazione del suo Nome, e l'ha insegnata come una pratica unica, aperta a tutti. [...] Perché il Buddha Amida non ha fatto il suo Voto per i buoni, che hanno i mezzi spirituali per salvarsi. Lo ha fatto perché ha avuto compassione dei peggiori peccatori, che non hanno nessun altro mezzo spirituale per salvarsi.³¹⁵

La salvezza sta nell'aver fede sincera in Amida: una fede che non implica un approccio attivo da parte dell'individuo, ma un *abbandono* incondizionato e fiducioso alla benevolenza del Buddha. Ne consegue una radicale frattura con le tradizioni precedenti: le scuole Tendai e Shingon insistevano sulla necessità di un impegno personale e di alte capacità spirituali, ossia della propria “forza interiore” (*jiriki* 自力) per raggiungere la buddhità; per Hōnen, il fedele non può che affidarsi con fiducia alla “forza altrà” (*tariki* 他力) di Amida, una compassione trascendente che va incontro all'individuo nel buio dell'esistenza, per portarlo a salvezza³¹⁶.

Parafrasando Henri Queffélec, Amida ha bisogno degli uomini. E, una volta che sia avvenuto questo abbandono sincero, non fa distinzioni morali tra uomini “buoni” e “malvagi”, tra quanti

³¹² HŌNEN, “Trattato sul significato fondamentale della rinascita tramite il *nenbutsu* / *Nenbutsu ōjō yōgishō*”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 86.

³¹³ RAVERI, *op. cit.*, pp. 412-413.

³¹⁴ HŌNEN, “Trattato sul significato fondamentale della rinascita...”, cit., p. 86.

³¹⁵ RAVERI, *op. cit.*, pp. 418-419.

³¹⁶ *Ivi.*, pp. 413-414.

hanno obbedito ai precetti e quanti “hanno commesso i Dieci Peccati e le Cinque Offese Gravi”³¹⁷. Hōnen è esplicito su questo punto:

[...] il Buddha Amida, dopo cinque eoni di riflessione, ha formulato il profondo e importante Voto in cui non si fa distinzione tra bene e male, non si distingue tra chi segue i precetti e chi li infrange, non ci sono preferenze tra laici e monaci, non si considera se si è saggi oppure stupidi. Con grande compassione per tutti allo stesso modo, senza discriminazioni, semplicemente recitando il *nenbutsu* con fede nel potere altrui, in un attimo ci viene offerta l'accoglienza da parte del Buddha Amida che ci viene incontro.³¹⁸

Il *nenbutsu* è una pratica accessibile a tutti, indipendentemente dalla condotta di vita. In una lettera, Hōnen usa un'immagine chiara per esprimere questo concetto: “se si sale su una barca, sia i ciechi sia coloro che ci vedono, allo stesso modo giungono a destinazione”³¹⁹. Per il maestro, sono proprio i malvagi i primi destinatari della salvezza del Voto di Amida, secondo la teoria dell'*akunin shōki* 悪人正機 (“la vera causa [di salvezza sta] nei malvagi”)³²⁰.

Tuttavia, dichiarando questo, Hōnen lasciò il fianco scoperto a quanti lo accusavano di “autorizzare le azioni malvage” (*zōaku muge* 造悪無礙)³²¹. Le accuse erano, se non fondate, quantomeno legittime: diversi documenti dell'epoca riportano episodi di azioni blasfeme o di manifesto disprezzo nei confronti delle scuole buddhiste istituzionali da parte di suoi discepoli e seguaci³²². Una petizione promossa nel 1205 dai maggiori ordini templari, capitanati dal Kōfukuji, definiva Hōnen e i suoi fedeli “demoni” e richiedeva l'intervento dell'Imperatore³²³. Il maestro si vide costretto a scrivere e far firmare ai suoi allievi un “Giuramento e regolamento in sette articoli” (*Shichikajō seikai kishōmon* 七箇条制誠起請文), nel quale, tra le altre cose, giuravano di “astenersi dall'insegnare che coloro che si affidano al voto principale di Amida non hanno motivo

³¹⁷ HŌNEN, “Trattato sul significato fondamentale della rinascita...”, cit., p. 86.

³¹⁸ *Ivi.*, p. 90.

³¹⁹ HŌNEN, “Dalle *Lettere di Hōnen*”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 100.

³²⁰ RAVERI, *op. cit.*, p. 420.

³²¹ DOBBINS, *Jōdo Shinshū...*, cit., p. 17.

³²² RAMBELLI, *op. cit.*, p. 173.

³²³ *Ivi.*, pp. 172-173.

di temere di commettere il male”³²⁴. È plausibile ritenere che alcuni suoi discepoli abbiano effettivamente perorato una simile teoria, considerato anche che, contemporaneamente, il pensiero di Hōnen veniva adottato come ideologia catalizzatrice da parte di movimenti spirituali radicali³²⁵ e gruppi di protesta sociale e di resistenza anti-governativa, formati da contadini e membri delle classi disagiate³²⁶.

I suoi insegnamenti offrivano davvero una potente alternativa all’elitismo del sistema *kenmitsu*: tuttavia, Hōnen si oppose sempre a qualsiasi teoria propugnasse lo *zōaku muge*, pur non concordando con le scuole buddhiste istituzionali su quali atti fossero realmente malvagi o eretici³²⁷. Come scrisse in una lettera:

Il Buddha non abbandona i cattivi, ma coloro che con piacere fanno il male non sono discepoli del Buddha. In tutto il buddhismo non c’è nulla che non sia repressione del male.³²⁸

Affermare, come aveva fatto, che tutti *possono ottenere* la rinascita nella Terra Pura non equivale a promettere che tutti *la otterranno*³²⁹.

Più sfumata ed ambigua è la sua posizione sui *rinjū gyōgi*: da un lato, la dottrina sul *nenbutsu* come pratica unica de-enfaticava automaticamente tutti gli aspetti rituali della “buona morte”, dalla presenza dei *chishiki* all’uso di nastri e incenso; dall’altro, non solo ne raccomandava l’esecuzione ai fedeli³³⁰, ma gli viene anche attribuita la compilazione di un manuale di istruzioni al riguardo³³¹. Pur riconfermando la possibilità che ogni merito accumulato in vita venisse spazzato via dalla mancata concentrazione nell’ultimo istante³³², enfatizzava l’importanza di un’intonazione continua del *nenbutsu* come “allenamento” per giungere preparati al momento

³²⁴ “Refrain [...] from teaching that those who rely on Amida’s principal vow have no reason to fear committing evil” (cfr. DOBBINS, *Jōdo Shinshū...*, cit., p. 17).

³²⁵ RAMBELLI, *op. cit.*, p. 171.

³²⁶ *Ivi.*, p. 177.

³²⁷ DOBBINS, *Jōdo Shinshū...*, cit., p. 48.

³²⁸ HŌNEN, “Dalle Lettere di Hōnen”, cit., p. 107.

³²⁹ BLUM, *The Origins and Development...*, cit., p. 17.

³³⁰ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 315.

³³¹ *Ivi.*, cit., p. 388.

³³² STONE, “By the Power of One’s Last Nenbutsu...”, cit., p. 98.

finale³³³. In sostanza, Hōnen non voleva togliere importanza ai *rinjū gyōgi*, né negare l'ambiguo potenziale intrinseco all'ultimo istante di vita: restavano decisive tanto la tempistica, quanto l'atto di intonare il *nenbutsu*³³⁴. Il suo scopo era invitare il fedele a un cambio di prospettiva: voleva comprendesse che la potenziale salvezza dell'ultimo momento non sarebbe stata un premio ai suoi sforzi di concentrazione, ma un dono disinteressato di Amida alla sua fede³³⁵. La rinascita nella Terra Pura non è questione di volontà individuale, ma di abbandono ad una compassione trascendente³³⁶.

Hōnen non si considerava un “radicale”, quanto un riformatore: non aveva alcuna intenzione di creare una nuova corrente, ma di rinnovare la declinante scuola Tendai³³⁷. La portata innovatrice del suo insegnamento era tuttavia tale che, alla fine, una frattura risultò inevitabile. La petizione del Kōfukuji è uno scandalo a corte, nel 1207, che vide coinvolti due suoi discepoli, spinsero l'Imperatore a esiliare il maestro e gli allievi, ciascuno in zone diverse del Paese³³⁸. Paradossalmente, fu proprio questa condanna a permettere all'insegnamento di Hōnen, prima limitato alla sola zona della capitale, di diffondersi su tutto il territorio dell'arcipelago; in particolare, Shinran, trasferitosi nel Kantō, propagò la speranza nel paradiso della Terra Pura tra coloro che diventeranno strumentali al successo delle scuole amidiste: i *bushi* di basso rango³³⁹. Una serie di elementi spinge a pensare che Hōnen, intenzionalmente o meno, avesse calibrato il proprio messaggio sull'orizzonte d'attesa di questo gruppo sociale. Per cominciare, era nato in una potente famiglia di *bushi* della provincia di Mimasaka (l'attuale Okayama): il padre, un guerriero che lavorava come ispettore terriero³⁴⁰, venne ucciso quando lui aveva solo otto anni; una tragedia che lo spinse a perseguire la vocazione buddhista³⁴¹. Fin dall'inizio della predicazione, sia tra i discepoli che tra i fedeli figurarono, oltre ad aristocratici, monaci, *hijiri* e

³³³ *Ivi.*, pp. 100-101.

³³⁴ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 326.

³³⁵ STONE, “By the Power of One’s Last Nenbutsu...”, cit., p. 106.

³³⁶ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 326.

³³⁷ BLUM, *The Origins and Development...*, cit., p. 3.

³³⁸ SOUYRI, *op. cit.*, p. 72.

³³⁹ *Ivi.*, p. 73.

³⁴⁰ SHIGEMATSU, *op. cit.*, p. 297.

³⁴¹ TAMURA, *op. cit.*, pp. 93-94.

laici ordinari, anche numerosi *ex bushi*³⁴². Inoltre, secondo lo studioso Shigematsu Akihisa 重松明久, nella sua enfasi totalizzante sul *nenbutsu* e sulla fede nel voto di Amida, Hōnen si sarebbe ispirato alla virtù guerriera della lealtà tra subordinato e superiore:

I believe we can say that Hōnen took the principle that the best way for a retainer to gain the love of his lord is to give him his most sincere, unstinting loyalty, and applied it to religion: thus, in Hōnen's version, "loyalty" is directed to Amida by means of the *nenbutsu*, which best fulfills Amida's vow and, in return, Amida gives his "love," that is, his saving grace. The view that among the many buddhas Amida alone should be the object of one's faith is similar to the feudal moral principle that the samurai cannot serve two masters. Moreover, Hōnen's teaching that the more recitations the better, brings to mind the samurai ideal of unstinting service to the lord.³⁴³

L'impatto che effettivamente ebbe il pensiero di Hōnen sui *bushi* sarà oggetto di trattazione nell'ultimo capitolo. Tuttavia, il legame esistente tra il monaco e i guerrieri viene confermato, a livello letterario, dal fatto che Hōnen sia uno dei protagonisti della narrazione epica *par excellence* di questa classe: il già citato *Heike monogatari*³⁴⁴. Ed è in un'altra importante opera della narrativa medievale, il *Konjaku monogatari* 今昔物語集 ("Raccolta di storie di un tempo che fu", un'antologia di oltre mille racconti scritti nel tardo periodo Heian³⁴⁵), ad essere contenuta la prova dell'influenza che ebbero gli insegnamenti di Hōnen tra la popolazione quando questi era ancora in vita: la frequenza con cui ricorre la frase *nenbutsu wo tonau* 念仏を唱う ("recitare il *nenbutsu*") evidenzia come, nel XII secolo, questa pratica venisse già intesa come la sola declamazione del nome di Amida, senza più riferimenti all'aspetto meditativo³⁴⁶.

³⁴² DOBBINS, *Jōdo Shinshū...*, cit., pp. 13 e 57; TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 83.

³⁴³ SHIGEMATSU, *op. cit.*, pp. 300-301.

³⁴⁴ SOUYRI, *op. cit.*, p. 72.

³⁴⁵ Adriana BOSCARO, "*Konjaku monogatari* 今昔物語集 (Raccolta di storie di un tempo che fu).", in BOSCARO (a cura di), *Letteratura giapponese I...*, cit., p. 182.

³⁴⁶ WEINSTEIN, *op. cit.*, p. 515.

2.7 In fondo al mare ceruleo: la “rinascita attraverso il suicidio”

Come si è detto, le immense possibilità soteriologiche della recitazione del *nenbutsu* in punto di morte e l'incertezza dell'ottenimento della salvezza, gettavano i fedeli in una profonda ansia. Si poteva morire in uno stato d'incoscienza, straziati da una terribile malattia, venir fulminati da un male improvviso o essere uccisi *ex abrupto*: tutti fattori che avrebbero impedito non solo la concentrazione necessaria, ma la possibilità stessa di pronunciare il fatidico “Namu Amida Butsu”. Un'incertezza sull'effettiva capacità spirituale dell'essere umano testimoniata anche da Kamo no Chōmei nell'*explicit* dello *Hōjōki*:

In tale frangente, il mio cuore non ha trovato risposta. Ho solo saputo muover la lingua, invocando il nome di Amida due-tre volte, senza senso. Tutto qui.³⁴⁷

Fu così che diverse frange di fedeli decisero di prendere l'iniziativa nelle proprie mani: invece di attendere la conclusione naturale della vita, con tutto il potenziale di incertezza che vi era connaturato, scelsero di porvi fine anzitempo, con piena consapevolezza, in un ultimo gesto totalizzante.

Il fenomeno del *jigai ōjō* 自害往生 (“rinascita attraverso il suicidio”) è ben documentato a partire dal tardo periodo Heian³⁴⁸, seppure le sue origini siano da rintracciare in pratiche simili nella Cina del VII secolo³⁴⁹. Si tratta di una prassi che può indubbiamente risultare paradossale: nella seconda delle Quattro nobili verità, Gautama Buddha condanna tanto la sete di esistenza, quanto la sete di non-esistenza e di autodistruzione³⁵⁰, come due facce di un'unica medaglia la cui essenza è il desiderio, da scartare *in toto*. Tuttavia, la pratica del *jigai ōjō* non ruota attorno alla ricerca dell'estinzione, quanto alla fede nella benevolenza di Amida. È un atto disinteressato, puro, da compiere con distacco dal mondo e dal proprio stesso corpo³⁵¹; non è un tentativo di sfuggire all'ansia dell'istante di *finis vitae*, ma uno slancio per sublimarla in un dono assoluto al Buddha della Terra Pura.

³⁴⁷ KAMO, *op. cit.*, p. 72.

³⁴⁸ STONE, “By the Power of One’s Last Nenbutsu...”, *cit.*, p. 101.

³⁴⁹ Mark L. BLUM, “Collective Suicide at the Funeral of Jitsunyo. Mimesis or Solidarity?”, in NAMBA WALKER, STONE (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, *cit.*, p. 153.

³⁵⁰ RAVERI, *op. cit.*, p. 328.

³⁵¹ *Ivi.*, pp. 329-330.

Dal X secolo, la forma di *jigai ōjō* più diffusa fu il *Fudaraku tokai* 補陀落渡海 (“Attraversare il mare verso il Fudaraku”). Il rito si svolgeva sulla riva di fronte allo Shitennōji 四天王寺, tempio fondato da Shōtoku Taishi sulla costa di Naniwa (l’attuale Ōsaka): stando alla tradizione, infatti, il cancello occidentale, prospiciente all’oceano, comunicava direttamente con il paradiso di Amida, situato al di là delle acque che lambiscono la costa della penisola di Kii³⁵². Curiosamente, le descrizioni più dettagliate della pratica giunte fino a noi sono contenute nelle lettere e nei rapporti inviati dai missionari gesuiti ai loro superiori di stanza a Goa, nella seconda metà del XVI secolo. Nell’agosto del 1561, il gesuita Caspar Vilela (1525-1575) fu testimone oculare del rito, che espose con grande accuratezza in una lettera dell’anno successivo³⁵³:

Dopo che sono arrivato a Sakai ho osservato il modo che questi Giapponesi utilizzano per andare nel loro immaginario paradiso. E avviene che un uomo, ormai stanco di questo pesante fardello della vita e desideroso della pace dell’altro mondo, possa decidere di andare nell’aldilà. [...] Dicono che uno di questi paradisi sia sotto il mare ed è lì che quest’uomo vuole andare. Il suo santo è chiamato Kannon, e la sua statua è dipinta come se stesse bruciando fra vivide fiamme³⁵⁴. Colui che vuole andare laggiù si prepara nel modo seguente. Rimane per molti giorni senza dormire, dritto su una specie di seggiola, come su un pulpito. I suoi amici gli tengono compagnia ed egli predica sul disprezzo di questo mondo e cerca di persuadere gli ascoltatori a seguire il suo esempio. Ha sempre gente che lo ascolta e alcuni gli offrono elemosine mentre altri, ispirati dal demonio, lo seguono. All’ultimo giorno egli predica un sermone a quelli che lo accompagneranno e ognuno di essi, a turno, beve con lui del *sake*, perché questo è un segno d’amore, proprio come abbracciarsi lo è fra di noi. Si imbarcano su un piccolo battello e portano con sé un largo falchetto per tagliare i rami e i rovi che ostruiranno il loro cammino verso il paradiso. Indossano i loro migliori vestiti, ognuno ha una grossa pietra legata sulle spalle e le maniche del *kimono* sono piene di sassi per

³⁵² STONE, “By the Power of One’s Last Nenbutsu...”, cit., p. 102.

³⁵³ David Max MOERMAN, *Localizing Paradise. Kumano Pilgrimage and the Religious Landscape of Premodern Japan*, Cambridge e Londra, Harvard University Press, 2005, pp. 98-99.

³⁵⁴ Riferimento probabilmente erroneo: negli stilemi tradizionali della statuaria buddhista giapponese, a essere rappresentato “fra vivide fiamme” è Fudō Myōō 不動明王.

raggiungere il paradiso più velocemente³⁵⁵. L'uomo che vidi portò con sé sette compagni, e fui impressionato nel vedere la felicità con cui si imbarcarono per buttarsi in mare.³⁵⁶

Non deve stupire il riferimento al *bodhisattva* Kannon 觀音 (in sanscrito, Avalokiteśvara) in vece di Amida: questa figura è, assieme al *bodhisattva* Seichi 勢至 (in sanscrito, Mahāsthāmaprāpta) l'aiutante del Buddha, e lo affianca sulla destra nelle rappresentazioni pittoriche e scultoree³⁵⁷. Il monte Fudaraku (in sanscrito, Potalaka) è il reame di Kannon, una delle numerose "terre pure" attribuite ai vari buddha dalla tradizione³⁵⁸: tuttavia, il *Fudaraku tokai* era considerato parte di un più ampio gruppo di rituali definiti *jusui ōjō* 入水往生 ("rinascita attraverso l'annegamento") indirizzati ad Amida, tanto che negli *ōjōden* i due termini vengono spesso usati alternativamente, senza riguardo al destinatario dell'atto³⁵⁹.

È documentato il ruolo fondante svolto dal buddhismo della Terra Pura, portato allo Shitennōji dagli *hijiri*, nella sistematizzazione del *Fudaraku tokai*³⁶⁰. Va tuttavia sottolineato come le dottrine amidiste abbiano svolto un ruolo da catalizzatore di istanze spirituali presenti nella zona da tempo immemore: nel rito si ritrovano elementi shintoisti legati al mito del *tokoyo* 常世, utopica terra oltre l'orizzonte del mare, e alla leggenda taoista dell'Hōraisan 蓬萊山, il monte al di là dell'oceano su cui vivrebbero gli Immortali³⁶¹.

L'annegamento non era l'unica metodologia scelta nei *jigai ōjō*: frequente era anche l'autoimmolazione nel fuoco (*kashōzanmai* 火生三昧)³⁶². Il rito affondava le sue radici dottrinali

³⁵⁵ Un'alternativa era praticare un foro sul fondo della barca e lasciarsi affondare con essa (cfr. MOERMAN, *op. cit.*, p. 93).

³⁵⁶ RAVERI, *op. cit.*, pp. 327-328. L'attendibilità del racconto di Vilela è confermata da numerose fonti dell'epoca, tra cui gli annali del tempio di Kumano e il *Kumano mandara* 熊野曼荼羅 (cfr. *ivi.*, p. 328).

³⁵⁷ SANFORD, *op. cit.*, p. 127.

³⁵⁸ "Introduction", in NAMBA WALKER, STONE (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, cit., pp. 6-7.

³⁵⁹ MOERMAN, *op. cit.*, pp. 101-102.

³⁶⁰ SHIGEMATSU, *op. cit.*, p. 294.

³⁶¹ RAVERI, *op. cit.*, p. 330.

³⁶² *Ivi.*, p. 332.

nel ventitreesimo capitolo del *Sūtra del loto*, nel quale il *bodhisattva* Sarvasattvapriyadarśana offre alle fiamme il proprio corpo (definito “il dono primario”³⁶³) come offerta suprema al *sūtra* stesso. L’auto-cremazione era una pratica già testimoniata in Giappone dal X secolo, ma con la diffusione dell’amidismo venne sempre più associata all’aspirazione alla nascita nella Terra Pura, con frequenza molto maggiore che sul continente³⁶⁴. Va tuttavia riportato l’episodio, contenuto nell’*Hosshinshū* 発心集 (1212-1215) di Kamo no Chōmei, in cui un fedele rinuncia all’immolazione nel fuoco, prediligendo il *Fudaraku tokai*, poiché reputa la prima una pratica “facile” che non gli assicura la rinascita nella Terra Pura³⁶⁵.

Anche gli altri metodi di *jigai ōjō* di cui sia rimasta testimonianza – tra cui il digiuno e l’auto-seppellimento – mostrano elementi di continuità con forme antiche di pratica ascetica, buddhiste o non³⁶⁶. Questi atti non furono esenti dal biasimo di elementi della corte e del mondo religioso istituzionale³⁶⁷; tuttavia, non solo non si registrano critiche negli scritti dei maestri delle correnti amidiste, ma vengono anzi testimoniati numerosi episodi di suicidio tra i seguaci di Hōnen e di Ippen, in seguito alle loro morti³⁶⁸. Inoltre, se annunciati in anticipo, i *jigai ōjō* attiravano sempre folle di fedeli, per la credenza che assistervi conferisse merito karmico³⁶⁹.

Molto popolare tra la gente comune fu anche un episodio dell’*Heike monogatari*, intitolato “L’annegamento di Koremori”, che indirettamente dimostra, tra l’altro, come i rituali del *jusui ōjō* e del *Fudaraku tokai* fossero fusi nell’esecuzione pratica³⁷⁰. Taira no Koremori 平維盛 (1159-1184), guerriero sconfitto in battaglia e braccato dai Minamoto, arde per il desiderio di rivincita; incontra tuttavia un monaco, che gli si rivolge con queste parole:

Basta che la vostra fede sia profonda, che non concepiate il più leggero dubbio. Allora, se con perfetta devozione invocherete dieci volte, o anche una sola volta, il suo Nome, Amida ridurrà il suo corpo incommensurabile come la sabbia del fiume Gange alla misura di una tesa e, circondato da Kannon, da Seishi, e dalla santa coorte degli innumerevoli *buddha* e *bodhisattva*, finalmente

³⁶³ MOERMAN, *op. cit.*, p. 116.

³⁶⁴ STONE, “By the Power of One’s Last Nenbutsu...”, *cit.*, pp. 101-102.

³⁶⁵ MOERMAN, *op. cit.*, p. 96.

³⁶⁶ STONE, “By the Power of One’s Last Nenbutsu...”, *cit.*, pp. 102-103.

³⁶⁷ *Ivi.*, p. 103.

³⁶⁸ BLUM, “Collective Suicide at the Funeral of Jitsunyo...”, *cit.*, p. 154.

³⁶⁹ STONE, “By the Power of One’s Last Nenbutsu...”, *cit.*, p. 103.

³⁷⁰ MOERMAN, *op. cit.*, p. 102.

visibili ai vostri occhi, al suono di strumenti musicali, nell'armonia degli inni sacri, apparirà sulla soglia orientale del paradiso, per accogliervi. Così, anche se vi crederete immerso al fondo del mare ceruleo, sarete innalzato – è certo – al di sopra delle nubi purpuree.³⁷¹

Koremori rinuncia allora alle armi e parte per un ultimo, decisivo viaggio: il pellegrinaggio a Kumano.

2.8 “Il paradiso d'occidente è vicino”: Amida alla guerra

Come testimoniato da numerose fonti di epoca Kamakura, l'ansia dell'ultimo istante non risparmiò neppure i *bushi*, turbati dalle implicazioni soteriologiche della morte in battaglia³⁷²: la possibilità di essere colpiti all'improvviso o di spalle, contemplava il rischio di non avere il tempo di recitare un ultimo *nenbutsu*, così come lo stato psicologico di furia bellica poteva impedire la giusta concentrazione³⁷³. Persino i primi riti legati all'onore che si stavano venendo a formare non erano esenti da rischi: nella raccolta *Kojidan* 古事談 (“Storia di fatti antichi”), ad esempio, è narrata la storia del fratello minore del guerriero Inage Shigenari 稲毛重成 (?-1205) che, sconfitto in battaglia, confida a un monaco come abbia rinunciato a compiere *seppuku* 切腹 per il timore di perdere per il dolore la giusta concentrazione necessaria a invocare Amida. Il monaco accetta quindi di colpirlo con una spada, mentre Inage fissa l'occidente intonando il *nenbutsu*³⁷⁴. Sono frequentemente attestate anche preoccupazioni nate dall'intrinseca contraddizione tra i principi buddhisti e la professione militare³⁷⁵. Il primo dei Cinque precetti di Gautama Buddha impone di non uccidere; ma i guerrieri uccidono di mestiere. E se anche non hanno avuto occasione di prendere parte a una guerra nell'arco della propria vita, avranno comunque partecipato a una battuta di caccia, occasione tanto d'addestramento quanto di vita comunitaria

³⁷¹ RAVERI, *op. cit.*, pp. 330-331.

³⁷² Jonathan Todd BROWN, *Warrior Patronage, Institutional Change, and Doctrinal Innovation in the Early Jishū*, Tesi di dottorato, Department of East Asian Studies, Princeton University, 1999, p. 319.

³⁷³ BROWN, *op. cit.*, p. 324.

³⁷⁴ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 315. Con il passare dei secoli, verranno prodotti sempre più racconti di guerrieri che ottengono l'*ōjō* nonostante si siano dati la morte tramite *seppuku*, a testimonianza di come i religiosi amidisti fossero ricettivi alle necessità spirituali dei *bushi* (cfr. *ibidem*).

³⁷⁵ *Ivi.*, p. 316; IKEGAMI, *op. cit.*, p. 106.

per i *bushi*; o ancora, avranno torturato e ucciso nell'espletare la loro funzione di corpi di polizia nelle province, a nome del governo³⁷⁶.

Queste contraddizioni vennero sovente strumentalizzate proprio dalla corte e dal mondo monastico istituzionale. Come si è detto, fin dalla sua introduzione nel Paese a opera di un principe imperiale, il buddhismo è stato “semi-dipendente” dai poteri governativi, sia dal punto di vista economico³⁷⁷, sia nella misura in cui riti e cerimoniali erano quasi sempre richiesti da membri dell'aristocrazia³⁷⁸. Nel corso dei secoli, la scuola Tendai si rivolse principalmente al potere politico, mentre la Shingon attirò con i suoi sfarzosi rituali la nobiltà, il cui senso estetico era più sviluppato delle capacità contemplative³⁷⁹: le due correnti costituivano i pilastri dottrinali su cui la corte basava il proprio potere e la propria egemonia³⁸⁰. Si pensava che la società fosse organizzata gerarchicamente in base ai meriti spirituali delle vite passate: pertanto il popolo (visto come ignorante, immorale ed essenzialmente malvagio) non poteva che accettare la guida di chi stava al vertice (l'Imperatore e l'ordine monastico) e lavorare, nell'arco di numerose esistenze, per cercare di raggiungerne la caratura spirituale³⁸¹.

Nella seconda metà del X secolo, la relazione tra la corte e i grandi complessi templari cominciò a mutare: invece di continuare a essere semplici sostenitori esterni, molti nobili fecero in modo che i propri figli venissero avviati alla carriera ecclesiastica e ammessi in importanti istituzioni, spesso con cariche di rilievo. Già nel XII secolo, l'aristocrazia aveva di fatto monopolizzato le funzioni più importanti del mondo religioso, impedendo a monaci di elevati meriti spirituali, ma privi di appoggi a corte, di accedere ai ruoli a cui avrebbero potuto aspirare³⁸². Il Kōfukuji divenne il tempio di riferimento della potente famiglia Fujiwara 藤原氏³⁸³ e i suoi vertici, come quelli dell'Enryakuji, concentrarono i propri sforzi sul processo di privatizzazione degli *shōen*, trascurando la sfera degli affari religiosi³⁸⁴. La relazione tra corte e mondo monastico non era più, dunque, solo spirituale, ma divenne sempre più un'alleanza di poteri temporali³⁸⁵ in cui, spesso,

³⁷⁶ BROWN, *op. cit.*, p. 119.

³⁷⁷ TOLLINI, *L'ideale della Via...*, cit., p. 48.

³⁷⁸ ADOLPHSON, *op. cit.*, p. 16.

³⁷⁹ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 113.

³⁸⁰ RAMBELLI, *op. cit.*, p. 170.

³⁸¹ *Ivi.*, pp. 175-176.

³⁸² ADOLPHSON, *op. cit.*, p. 69.

³⁸³ *Ivi.*, p. 67.

³⁸⁴ *Ivi.*, pp. 73-74.

³⁸⁵ *Ivi.*, p. 142.

fu il secondo a influenzare il primo, grazie al suo braccio armato: i *sōhei*. Non fu un caso, dunque, se le “nuove scuole” del buddhismo di epoca Kamakura poterono svilupparsi solo in parallelo all’ascesa della classe dei *bushi* e alla progressiva decadenza della corte imperiale e delle scuole *kenmitsu*³⁸⁶; e non fu un caso neppure che tali scuole originassero da monaci “di secondo grado”, di grande profondità spirituale e intellettuale, sensibili alle istanze dei fedeli dell’era del *mappō*, ma privi di appoggi tra la nobiltà³⁸⁷.

In questa società gerarchia stabilita dal *karma* nell’arco di numerose esistenze, al fondo dell’impurità si trovavano i guerrieri. Se il vertice era rappresentato da una classe nei secoli sempre più ossessionata dai concetti di “purificazione” e “contaminazione”, in particolare quella legata alla morte, al punto da arrivare a bandire la pena capitale tra l’810 e il 1156³⁸⁸, non poteva essere altrimenti. Per il guerriero, l’uso della violenza era connaturato al proprio ruolo sociale, un ruolo di cui si avvalevano quegli stessi gruppi di potere che lo condannavano, propugnando un modello culturale pacifista³⁸⁹. Erano considerati *akunin* della peggiore specie, “barbari”, “cani randagi”, “lupi”; venivano chiamati “macellai” o, addirittura, “subumani”³⁹⁰. Non è un caso che, nei documenti ufficiali, contemporanei all’affermazione dei *bushi* appaiano anche le prime testimonianze della teorizzazione di una classe di *hinin* 非人, “non-umani” dediti a mestieri che li esponevano a fonti di contaminazione, quali la macellazione degli animali e la sepoltura dei morti. Ad accomunarli era, agli occhi della nobiltà, l’essere *kegare* 汚れ, “impuri” per la spiritualità shintoista, a causa dei continui contatti con la morte e con il sangue³⁹¹. Anche ai guerrieri di origine nobile non era risparmiato il disprezzo della corte: come testimonia l’*Heike monogatari*, persino il potente Taira no Tadamori 平忠盛 venne ridicolizzato per la sua provenienza provinciale e per i modi rozzi³⁹².

³⁸⁶ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 116.

³⁸⁷ *Ivi.*, pp. 105-106.

³⁸⁸ IKEGAMI, *op. cit.*, p. 57. I riferimenti a complessi riti motivati dal timore della contaminazione, benché già presenti in fonti dell’VIII secolo, s’intensificarono con il trasferimento della capitale a Heian-kyō, raggiungendo l’apice tra il X e l’XI secolo (cfr. *ivi.*, p. 114; STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 204).

³⁸⁹ IKEGAMI, *op. cit.*, p. 57.

³⁹⁰ *Ivi.*, pp. 65 e 116.

³⁹¹ *Ivi.*, p. 114.

³⁹² RIZŌ, *op. cit.*, p. 687.

Non è dunque casuale che questi siano i secoli in cui si iniziò a formare un senso dell'“onore” interno alle famiglie di *bushi*, quell'onore così di sovente riportato come caratteristica della classe samuraica; senza scadere nell'essenzialismo tipico di questa retorica, non si può, tuttavia, sottovalutare il peso che ebbe questo valore immateriale nella reinterpretazione del *rinjū* a uso e consumo dei guerrieri. Come scrive Ikegami Eiko:

Beyond the operation of hegemonic politics, and the warriors' calculating action with a strong demand for being properly rewarded, lay something that cannot be reduced to instrumental and material considerations. This was an implicit espousal of the sense of honor and glory on the one hand, and of self-esteem, dignity, and moral autonomy on the other. In this context, the last moment of life on the battlefield became the most dramatic setting possible for a definitive demonstration of the warrior's sense of honor. The entire existence of the samurai, his pride in feats of arms, his individuality and dignity, crystallized at this supreme moment, and the consummate manifestation of his honor ended in the peculiar ritual of self-willed death. The fact that the samurai regarded the question of death as the central issue of his existence infused his culture with depth and complexity of meaning. Thus, the samurai's attitude toward death was the clearest expression of the conjunction of violence, autonomy, individuality, and dignity contained within and enveloped by the sentiment of honor.³⁹³

Il forte legame di fedeltà che caratterizzava il rapporto tra signore e vassallo nella classe dei guerrieri non aveva precedenti nella storia del Paese, e spingeva gli uomini a gettarsi nel pieno della battaglia a rischio della propria vita³⁹⁴. Anche la famiglia iniziava a ricoprire un ruolo fondamentale: il mestiere delle armi era ereditario e pertanto cominciò a porsi una forte enfasi sull'onore della casata. Si sviluppò la tendenza ad attribuire i meriti del combattente singolo all'intervento degli spiriti degli antenati e dei numi tutelari del proprio nucleo: ciò spiega perché, sempre più spesso, i *bushi* inizino a declamare i nomi dei propri predecessori illustri prima dello scontro, convinti che l'invocazione sprigionasse lo “spirito delle parole” (*kotodama* 言靈)³⁹⁵.

I combattimenti stessi evolvono. Nei secoli precedenti, erano stati ben lontani dall'eleganza e dalla nobiltà di valori, idealizzate da tanta letteratura e storiografia³⁹⁶: il vantaggio strategico era tenuto in maggior conto di astrazioni quali l'onore o le norme cavalleresche (ammesso che tali

³⁹³ IKEGAMI, *op. cit.*, pp. 116-117.

³⁹⁴ *Ivi.*, p. 78.

³⁹⁵ RIZŌ, *op. cit.*, p. 663.

³⁹⁶ FRIDAY, *op. cit.*, pp. 167-168.

norme esistessero), e sul campo di battaglia risultavano accettabili comportamenti quali imboscate, attacchi notturni³⁹⁷ e fughe³⁹⁸. Il fine giustificava qualsiasi mezzo, compreso lo sterminio di donne, bambini e prigionieri³⁹⁹. Dal XII secolo, tuttavia, lo scontro muta⁴⁰⁰: durante la battaglia di Uji (1180) si ha la prima testimonianza di un gruppo di guerrieri che, nonostante la sconfitta, si rifiutò di arrendersi o di scappare e che combatté fino alla morte; alcuni studiosi fanno risalire a questo momento l'inizio del Medioevo giapponese⁴⁰¹. La declamazione dei nomi degli antenati (nonché dei territori conquistati e dei titoli acquisiti) comincia a fare da preludio a ciò che Ikegami Eiko definisce “un pittoresco rito di violenza, morte e onore”⁴⁰²: una singolar tenzone a due tra guerrieri a cavallo, armati di spade, con regole prestabilite e condivise⁴⁰³. Il culto della morte dei *bushi* comincia dunque a essere ritualizzato⁴⁰⁴.

La situazione spirituale in cui si trovavano i guerrieri era lacerante: vivevano in una zona del Paese e in un momento storico in cui non esisteva legge se non quella del più forte; nascevano in famiglie il cui destino era combattere più spietatamente dei propri finitimi, o esserne travolti; famiglie in cui si iniziava a formare un forte senso di appartenenza, di lealtà filiale, di onore⁴⁰⁵; avevano ormai accumulato un potere economico e militare tale da poter aspirare non al semplice controllo “su mandato” delle province, ma a tentare un assalto alla capitale. Eppure, i poteri governativi insistevano non solo nel non riconoscerne l'autorità, ma a umiliarli in una posizione di manifesta subordinazione.

Anche dal punto di vista spirituale risultavano perdenti: come si è detto, attaccare la corte imperiale equivaleva ad attaccare l'ordine monastico-religioso, e tale ordine li reputava la categoria di “malvagi” più “impura”. Il loro *karma* passato era talmente negativo da averli fatti nascere guerrieri, e loro, uccidendo, commettevano l'atto peggiore dal punto di vista della retribuzione, aggravando ulteriormente la loro condizione futura⁴⁰⁶.

³⁹⁷ *Ivi.*, pp. 168-169.

³⁹⁸ IKEGAMI, *op. cit.*, p. 96.

³⁹⁹ FRIDAY, *op. cit.*, p. 175.

⁴⁰⁰ IKEGAMI, *op. cit.*, p. 96.

⁴⁰¹ *Ibidem.*

⁴⁰² “[...] colorful rites of violence, death, and honor” (cfr. *ivi.*, p. 98).

⁴⁰³ *Ibidem.*

⁴⁰⁴ *Ivi.*, p. 105.

⁴⁰⁵ FRIDAY, *op. cit.*, p. 164.

⁴⁰⁶ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 119.

Il paradosso è lancinante: per andare incontro all'egemonia spirituale dell'epoca, i guerrieri avrebbero dovuto tradire i propri legami famigliari e rinunciare al mestiere delle armi, in nome di una salvezza che non gli veniva comunque garantita, se non prima di svariate rinascite.

Non è esagerato affermare che l'amidismo in generale, e Hōnen in particolare, “salvino” i *bushi* legittimandone il potere: è proprio questo il motivo per cui queste correnti incorsero nell'ostilità della corte e delle istituzioni monacali; una causa politica, più che spirituale⁴⁰⁷.

Come si è detto, per Hōnen la salvezza è l'atto di abbandonarsi con fede ad Amida, un annullamento del proprio io nella benevolenza del Buddha. Un concetto che, con termini probabilmente ispirati allo Zen, verrà ripreso anche da Ippen: “Abbandonate il corpo, ma abbandonate anche il vostro cuore che vuole abbandonare il corpo. Entrerete allora nella serenità del Buddha”⁴⁰⁸. Indipendentemente dallo stato d'animo e dalla condizione mentale nel momento finale, indipendentemente dalla possibilità o meno di attenersi a ogni elemento di un “rito della buona morte”⁴⁰⁹, è sufficiente la semplice recitazione del *nenbutsu* per essere, senza dubbio, salvati⁴¹⁰. Hōnen si era dimostrato molto ricettivo nei confronti delle esigenze spirituali dei *bushi*, ed è proprio rivolgendosi a uno di loro⁴¹¹ che scrive:

Dal momento che Amida ha fatto il voto specialmente per i peccatori, per i trasgressori del Dharma, ogni peccatore che intoni con fede il Nome di Amida è salvato, *proprio in quanto peccatore*. Questo è il mistero del Voto. Colui che è nato in una famiglia di guerrieri non deve assolutamente dubitare, nemmeno in sogno, che l'intonare il *nenbutsu* non lo salvi. La salvezza per chi ha fede secondo il Vero Voto è certa, anche se uno muore sul campo di battaglia.⁴¹²

Shinkyō, erede spirituale di Ippen, si spingerà al punto di affermare che l'essere *bushi* sia in realtà un vantaggio, e non un ostacolo, sul cammino per la rinascita nella Terra Pura: dover essere sempre pronto a dare la vita per il proprio signore, infatti, spingeva il guerriero a scartare ogni sentimento di attaccamento e ogni esitazione di fronte alla morte⁴¹³. Per Shinkyō, neppure morire in battaglia, impossibilitati a eseguire le pratiche del *rinjū gyōgi* e preda di brucianti emozioni, è

⁴⁰⁷ DOBBINS, *Jōdo Shinshū...*, cit., p. 19.

⁴⁰⁸ RAVERI, *op. cit.*, p. 329.

⁴⁰⁹ STONE, “By the Power of One's Last Nenbutsu...”, cit., p. 106.

⁴¹⁰ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 317.

⁴¹¹ STONE, “By the Power of One's Last Nenbutsu...”, cit., p. 98.

⁴¹² RAVERI, *op. cit.*, p. 418.

⁴¹³ BROWN, *op. cit.*, pp. 200-201.

un impedimento insormontabile all'ōjō: unico requisito ineludibile è recitare “Namu Amida Butsu”, anche solo una volta, nel momento in cui si viene abbattuti⁴¹⁴:

When you face [an enemy] military camp, or when you are about to fight a hated foe, your desire to destroy your opponent at all costs must indeed be very powerful. These [feelings] are truly karmic factors which should immediately make you fall into one of the evil realms. However, as for those who faithfully practice the *nenbutsu*, since they end their lives after having chanted the *myōgō*, their sins are extinguished by its sound, and they definitely achieve birth in the Pure Land.⁴¹⁵

Altri monaci Jishū si spingeranno al punto di far combaciare, nei loro sermoni ai guerrieri, il *nenbutsu* finale con una morte gloriosa sul campo di battaglia: entrambi gli atti rappresentano una vittoria sulla paura della fine e idealizzano il momento ultimo, trasformandolo in una dimensione quasi estetica⁴¹⁶.

Il nodo gordiano era il concetto di “desiderio”: per il pensiero buddhista, infatti, è questo, e non l'atto, a implicare una retribuzione karmica negativa. Se il guerriero è condannato non è per il fatto che uccida: questa è solo una conseguenza meccanica del fatto che, per sua natura, *desideri* uccidere. Pertanto, se anche un *bushi* avesse rinunciato al mestiere delle armi, il desiderio compulsivo di morte e conquista continuerebbe a dargli danno, essendo proprio della sua essenza. Il desiderio è *nel* guerriero, e in quanto tale è ineliminabile.

L'idea risoltrice di Hōnen fu di spingere i suoi fedeli non a sopprimere tale pulsione, bensì ad accettarla e a *sublimarla*⁴¹⁷. Così Massimo Raveri:

[...] era [...] il tentativo di trasformare il desiderio nell'animo dell'uomo che viveva l'esperienza del mondo in un desiderio di assoluto trascendente, sublimandolo nell'abbandono di sé al Buddha Amida. Adempiendo il proprio *karma* si compiva un'azione giusta dal punto di vista della salvezza, a patto di accettare, con totale distacco, il proprio destino, come un «liberato» che non aveva nessun altro desiderio se non quello verso l'assoluto; che non aveva nessun interesse per sé, ma solo per il bene degli altri.

⁴¹⁴ *Ivi.*, p. 330.

⁴¹⁵ *Ivi.*, p. 327.

⁴¹⁶ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., pp. 319-321.

⁴¹⁷ RAVERI, *op. cit.*, p. 417.

La sublimazione della «sete del mondo» in «sete di Dio» fece sì che i valori terreni fossero inglobati nell'ambito della salvezza. Anche il guerriero aveva accesso alla liberazione, se diventava innanzitutto «vincitore di se stesso». Lo slancio devozionale si fondava sull'ascesi dell'anima verso la dimensione «altra» della buddhità: ascesi di purificazione dello sguardo interiore che, nel turbinio delle illusioni del potere, si rivolgeva solo al Buddha.⁴¹⁸

Qui entra in gioco la “fede vera”: il guerriero va in battaglia indifferente alla vita e alla morte, che dà e che riceve; è nell'abbandono totale ad Amida, senza calcoli d'interesse personale. Resta l'atto di uccidere, ma il guerriero è indifferente, privo di volizione: non agisce più per il dominio. Nell'abbandono ad Amida, i *bushi* potevano salvarsi *anche uccidendo*⁴¹⁹.

Così com'è evoluta la forma del combattimento, anche il significato muta profondamente. Come nel *Fudaraku tokai* e nel *kashōzanmai*, il lanciarsi nella prima linea della battaglia viene trasceso e interpretato come un offrire ad Amida il bene più alto: il proprio corpo e la propria vita. E offrendo sé stessi, si supera ogni dubbio di fede e si è saldi nella certezza dell'*ōjō*: si trascende tanto la vita quanto la morte, in una forma estrema di meditazione condivisa con il nemico (se ancora lo si può considerare tale, e non una manifestazione della salvezza) ed espressa dal concetto, proprio anche dello Zen, di *shōji funi* 生死不二 (“unità di vita e morte”)⁴²⁰. Andare in battaglia non è più solo un dovere nei confronti del proprio signore e una *chance* di aumentare il prestigio della propria famiglia, ma diventa un'occasione irripetibile per accedere al paradiso della Terra Pura⁴²¹; e, come tale, un'idea propulsiva ed esistenzialmente risolutiva, uno stimolo irrefrenabile a gettarsi volontariamente incontro al proprio nemico. Come scrisse il monaco amidista Keshō 顯性: “Il desiderio di affrettarsi incontro alla morte è il più grande aiuto per ottenere l'aldilà”⁴²².

Delle numerose testimonianze giunte fino a noi⁴²³, quella che colpisce maggiormente è una lettera di un monaco Jishū, Ankoku 安国, testimone oculare della battaglia di Kamakura (1333). Inizialmente si lamenta che il tempio sia silenzioso, perché tutti i fedeli sono partiti per la guerra, ma, una volta giunto sul luogo dello scontro, si rallegra: è l'intero campo di battaglia a risuonare del nome di Amida: “anche nel pieno del combattimento, tanto chi attaccava, quanto chi

⁴¹⁸ *Ibidem*.

⁴¹⁹ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 316.

⁴²⁰ IKEGAMI, *op. cit.*, p. 107.

⁴²¹ *Ibidem*.

⁴²² STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 81.

⁴²³ *Ivi.*, p. 320.

difendeva: tutti stavano cantando il *nenbutsu*⁴²⁴. Nell'*Hōgen monogatari* 保元物語 (“Storia della [ribellione] Hōgen”), quando il guerriero Tsurumi Nobunaka vede che uno dei nemici sta per avere la meglio su di lui, scoppia a ridere e gli dice:

The western quarter is close at hand; without doubt, Amida will descend to welcome me, and I will surely achieve *ōjō*. When people say that ‘adverse conditions are precisely favorable ones,’ they mean that an enemy becomes the occasion for birth on a lotus dais in the Pure Land. Take my head quickly!⁴²⁵

Il nemico obbedisce. La testa di Tsurumi continua a intonare il *nenbutsu* anche dopo esser stata spiccata dal collo⁴²⁶. Come sottolinea Massimo Raveri: “[...] poiché la salvezza giunge certamente al momento della morte, morte e salvezza coincidono”⁴²⁷.

Numerose sono anche le testimonianze di monaci, soprattutto della scuola Jishū, che accompagnano i guerrieri sul campo di battaglia, per poi disporsi ai lati dello stesso a invocare il nome di Amida⁴²⁸; una volta terminato lo scontro, avrebbero celebrato i funerali dei caduti⁴²⁹. Dai fronti della guerra russo-giapponese, quasi sei secoli dopo, Shaku Sōen avrebbe potuto reputarsi come l’ultimo di una lunga tradizione⁴³⁰.

Come si è accennato in chiusura alla prima parte, nell’immaginario collettivo contemporaneo è data per scontata l’associazione monolitica tra *bushi* e scuola Zen, quasi uno fosse un elemento costitutivo dell’altro e avessero sempre convissuto in un rapporto simbiotico. Al contrario di quest’immagine romanticizzata, plasmata dallo studioso Suzuki Daisetsu per un orizzonte d’attesa rappresentato dall’“Occidente” del XX secolo, la Storia dimostra come i guerrieri medievali siano stati fin dall’inizio fortemente attratti dalla figura di Amida e dalla possibilità della rinascita nella

⁴²⁴ *Ivi.*, p. 318; BROWN, *op. cit.*, p. 445.

⁴²⁵ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 321.

⁴²⁶ *Ibidem.*

⁴²⁷ RAVERI, *op. cit.*, p. 415.

⁴²⁸ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 318; PAYNE, *op. cit.*, p. 7.

⁴²⁹ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 170.

⁴³⁰ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., p. 163.

Terra Pura⁴³¹ (e, seppure in misura minore, dalle dottrine della scuola Nichiren⁴³²). Questo luogo comune può essere motivato dal fatto che, mentre il messaggio di salvezza dell'amidismo attirò fin da subito ampi strati della popolazione quali contadini, mercanti, prigionieri, nullatenenti, *hijiri*, cacciatori, guerrieri e, persino, alcuni nobili, lo Zen fu, fin dalla sua introduzione, sostenuto principalmente dai *bushi* di alto rango⁴³³; tuttavia, la maggior parte di coloro che prendevano parte ai combattimenti era ancora culturalmente “rozza” e priva dei fondamenti intellettuali per comprendere le sottili e severe argomentazioni di questa dottrina⁴³⁴.

Un detto di epoca Kamakura recita: “Il Tendai per la corte imperiale, lo Shingon per l'aristocrazia, lo Zen per la classe guerriera e la Terra Pura per le masse”⁴³⁵. Benché sia esemplificativo di quale fosse la percezione delle correnti buddhiste all'epoca, è un modo di dire altamente impreciso: non solo nell'attribuire a “compartimenti stagni” una classe di riferimento a ogni scuola, ma anche nel definire confini netti tra una scuola e l'altra. Zen e amidismo, in particolare, spesso condividevano istanze, ispirazioni e maestri, facilitando così ai *bushi* il passaggio dall'una all'altra, o l'appartenenza ad entrambe. Può sembrare paradossale che elaborazioni teoretiche apparentemente così diverse come lo Zen, le scuole della Terra Pura e i primi germi di ciò che verrà definito *bushidō* abbiano potuto coesistere per secoli, e spesso in una sola corrente o in un singolo pensatore. Ma, come rispose il monaco ed ex-guerriero Suzuki Shōsan, mescolando linguaggio zen e *jōdo*, all'allievo che gli domandava quale dovesse essere la sua preoccupazione principale nella pratica religiosa:

For your own salvation [...] whatever knowledge you have grasped becomes your enemy. Just be mindless as earth; recite the *nenbutsu* and study death.⁴³⁶

⁴³¹ Richard K. PAYNE, “Introduction”, in PAYNE, TANAKA (a cura di), *Approaching the Land of Bliss...*, cit., p. 14.

⁴³² TOLLINI, *L'ideale della Via...*, cit., p. 58.

⁴³³ DUBOIS, *op. cit.*, p. 121.

⁴³⁴ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., pp. 114 e 170.

⁴³⁵ DUBOIS, *op. cit.*, p. 122.

⁴³⁶ Arthur BRAVERMAN, *Warrior of Zen. The Diamond-hard Wisdom Mind of Suzuki Shōsan*, New York, Kodansha America, 1994, p. 43.

TERZA PARTE

IL VUOTO, LA SPADA, LA SALVEZZA: DA KAMAKURA ALLA GUERRA DEL PACIFICO

3.1 “I fenomeni sono il vuoto”: l’introduzione dello Zen

Introdotta dalla Cina nel IX secolo a opera del monaco Saichō 最澄, come parte integrante delle pratiche meditative della scuola Tendai, il buddhismo Zen dovette attendere per tre secoli prima di ottenere una propria autonomia dalla scuola madre⁴³⁷. Come per l’amidismo, fu un processo lungo e sofferto: lo Zen iniziò a emergere solo in epoca Kamakura, quando dalla Cina della dinastia Song (960-1279) vennero introdotte le principali linee di successione trasmesse nell’arcipelago nei secoli successivi⁴³⁸. Lo Zen giapponese, infatti, nonostante notevoli differenze, è emanazione diretta del Ch’an cinese, diversamente dalle scuole della Terra Pura che hanno conosciuto uno sviluppo marcatamente più autoctono⁴³⁹.

Inoltre, sempre al contrario delle correnti amidiste, si fatica a individuare la figura di un singolo fondatore: nonostante nel XII secolo il monaco Dainichibō Nōnin 大日房能忍 avesse istituito una propria scuola, la Darumashū 達磨宗 (“scuola di Bodhidharma”), di chiara ispirazione zen⁴⁴⁰, la paternità viene simbolicamente assegnata alla figura del già citato Myōan Eisai 栄西明庵

⁴³⁷ Heinrich DUMOULIN, *Zen Buddhism: A History. Volume 2. Japan*, traduzione di James W. Heisig e Paul Knitter, New York, Macmillan Publishing Company, 1990, pp. 6 e 38. Secondo un’altra teoria, le pratiche meditative dello Zen erano parte del *corpus* buddhista già in epoca Nara, se non addirittura dalla sua introduzione in Giappone ad opera di Shōtoku Taishi, per poi essere adottate dalla tradizione Tendai (cfr. RAVERI, *op. cit.*, p. 487).

⁴³⁸ HIRATA, *op. cit.*, p. 8.

⁴³⁹ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 117.

⁴⁴⁰ RAVERI, *op. cit.*, p. 488.

(1141-1215)⁴⁴¹. Monaco dell'Enryakuji, sede principale del Tendai, fin dall'età di quattordici anni⁴⁴², Eisai intraprese due viaggi di studio in Cina, ritornando definitivamente in Giappone nel 1191 con l'intenzione di insegnare *solamente* le dottrine ch'an della scuola Línjì (traslitterato in giapponese come "Rinzai"), che aveva appreso sul monte Tiantai⁴⁴³. Il desiderio del monaco non era quella di fondare una nuova scuola, ma di ridare slancio e vitalità al decadente buddhismo Tendai, di cui continuava a reputarsi un esponente; non riuscì tuttavia a convincere i potenti vertici di questa corrente, che continuarono a vederlo come un pericoloso rivale: su loro insistenza, la corte bandì i suoi insegnamenti nel 1194⁴⁴⁴. Il già citato testo *Kōzen gokokuron* non nacque solo per convincere i rappresentanti del governo dell'utilità dello Zen per la protezione del Paese, ma anche per difendere lo stesso Eisai dalle accuse che gli venivano rivolte⁴⁴⁵: le dottrine di questa corrente, era la sua difesa, erano già state introdotte da Saichō come elementi organici del Tendai; attaccare lo Zen equivaleva, dunque, ad attaccare il Tendai stesso⁴⁴⁶. Tuttavia la situazione si fece sempre più tesa, al punto che Eisai si vide costretto a lasciare Kyōto nel 1199, e a trasferirsi a Kamakura: qui ottenne il supporto del *bakufu*⁴⁴⁷, rappresentato prima da Minamoto no Yoritomo, poi dalla vedova Hōjō Masako⁴⁴⁸.

Nonostante il suo impegno e i travagli che ha dovuto affrontare in vita, Eisai non può essere considerato *tout court* il fondatore dello Zen⁴⁴⁹: per ragioni eminentemente politiche, gli fu impedito, tanto dalla corte quanto dal *bakufu*, di fondare una scuola indipendente dalla Tendai⁴⁵⁰; inoltre, non fu in grado di liberare del tutto il proprio insegnamento da elementi esoterici, tipici della scuola "madre"⁴⁵¹. Il suo fu il "primo e fondamentale passo" di un lungo processo di

⁴⁴¹ DUMOULIN, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁴² TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 139.

⁴⁴³ SOUYRI, *op. cit.*, p. 78.

⁴⁴⁴ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., pp. 139-140.

⁴⁴⁵ DUMOULIN, *op. cit.*, pp. 17-19.

⁴⁴⁶ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 340.

⁴⁴⁷ SOUYRI, *op. cit.*, p. 78.

⁴⁴⁸ DUMOULIN, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁴⁹ *Ivi.*, p. 14.

⁴⁵⁰ *Ivi.*, p. 20.

⁴⁵¹ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 141.

fondazione⁴⁵², che si concluderà solo a cavallo tra il XIII e il XIV secolo⁴⁵³ a opera di maestri ch'an cinesi, emigrati in Giappone per sfuggire all'avanzata dei mongoli nel continente⁴⁵⁴.

Il suo contributo è stato inoltre fondamentale per almeno altri due motivi: in primo luogo, la sua vita e il suo insegnamento ispirarono il monaco *tendai* Dōgen, che viaggiò a sua volta in Cina nel 1223, per poi tornare in Giappone quattro anni dopo e introdurre la scuola Zen Sōtō⁴⁵⁵. Oltre a ciò, si deve a Eisai l'aver aperto la strada dell'istituzione dello Zen Rinzai grazie alla sponda trovata presso l'aristocrazia guerriera: alla fine del periodo Kamakura, i *daimyō* 大名 e gli amministratori locali cominciarono a seguire il credo dei propri superiori, convertendo i templi dei territori da loro controllati⁴⁵⁶. I *bushi* resteranno sempre i più fedeli adepti di questa branca dello Zen⁴⁵⁷.

Si è detto in precedenza che i guerrieri aderirono alle nuove correnti del buddhismo Kamakura anche per ragioni politiche, come forma di contrasto alle potenti scuole legate alla corte imperiale, *in primis* Tendai e Shingon⁴⁵⁸. Non va tuttavia sottovalutato l'aspetto spirituale di tale adesione. Al contrario dell'amidismo, che affidava la possibilità di una salvezza trascendente alla "forza altra" di Amida, lo Zen insisteva sulla capacità del singolo di ottenere il risveglio per mezzo della propria forza spirituale⁴⁵⁹. Per raggiungere tale "risveglio" (*satori* 悟) veniva promossa una pratica meditativa volta a pacificare i sensi e a svuotare il fedele del proprio "io", portandolo a comprendere non solo l'unità di tutti i fenomeni (e, quindi, la loro non-dualità)⁴⁶⁰, ma anche la verità della loro natura ultima: il vuoto⁴⁶¹. Così recita il *Prajñāpāramitāhṛdaya* ("Il cuore della

⁴⁵² DUMOULIN, *op. cit.*, pp. 14 e 20.

⁴⁵³ *Ivi.*, p. 38.

⁴⁵⁴ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 313.

⁴⁵⁵ SOUYRI, *op. cit.*, p. 78. Oltre a una dottrina incentrata principalmente sulla pratica dello *zazen*, la scuola di Dōgen si distinse, rispetto al Rinzai, per essersi diffusa principalmente nelle campagne, tra la popolazione rurale, e non tra i *bushi* di alto rango (cfr. TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 137).

⁴⁵⁶ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 170.

⁴⁵⁷ *Ivi.*, p. 142.

⁴⁵⁸ BRAVERMAN, *op. cit.*, p. 4.

⁴⁵⁹ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 113.

⁴⁶⁰ IVES, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁶¹ RAVERI, *op. cit.*, p. 479.

perfezione della saggezza”, in giapponese *Hannya haramita shingyō* 般若波羅蜜多心經), uno dei *sūtra* cardine di questa tradizione:

Śāriputra, i fenomeni non differiscono dal vuoto, il vuoto non differisce dai fenomeni, i fenomeni quindi sono il vuoto. Il vuoto quindi è i fenomeni. Le sensazioni, l’intelletto, la volizione e la coscienza sono anch’essi così.⁴⁶²

Lo sguardo che ha trasceso ogni dicotomia porta a comprendere come non solo i fenomeni siano vacuità, ma come questo stesso concetto sia insostanziale: ogni conoscenza, ogni dicotomia è trascesa; tutto è Vuoto⁴⁶³. Secondo gli insegnamenti del monaco cinese Línjì Yìxué (in giapponese, Rinzai Gigen 臨濟義玄, ?-867), tale comprensione, tale *satori*, non è raggiungibile attraverso un processo graduale di studio, pratica e ascesi (come da tradizione *kenmitsu*), ma grazie a un vero e proprio salto intuitivo, una folgorazione bruciante, istantanea e improvvisa, sulla realtà “ultima”⁴⁶⁴.

Quest’idea ben si accordava con la psiche dei *bushi*, che, come si è visto parlando dell’idea delle possibilità soteriologiche dell’“ultimo momento” secondo le dottrine amidiste, erano consapevoli di quale slancio spirituale potesse essere insito nell’istante dello scontro, una volta che il desiderio di vittoria fosse stato trasceso in senso mistico. A ciò si aggiunse la *forma mentis* con cui il guerriero era costretto a cimentarsi, già si è detto, in guerre di una violenza tale che persino il massacro di donne e bambini era contemplato, senza remore di ordine morale⁴⁶⁵. Così Karl Friday:

[...] disregard of medieval *bushi* for the lives and property of non-combatants arose from detachment, professionalism, and pragmatism rather than savagery or cruelty. Their willingness to kill was at least in part related to their willingness to die.⁴⁶⁶

⁴⁶² “*Hannya haramita shingyō* 般若波羅蜜多心經”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 302.

⁴⁶³ RAVERI, *op. cit.*, pp. 480-481.

⁴⁶⁴ *Ivi.*, p. 492.

⁴⁶⁵ FRIDAY, *op. cit.*, pp. 175-177.

⁴⁶⁶ *Ivi.*, p. 176.

L'immediatezza, la mancanza di didatticismo e la (apparente) semplicità della dottrina; il rigetto di studi esoterici e complessi cerimoniali⁴⁶⁷; l'enfasi data al coraggio, alla lealtà e all'assenza di paura di fronte alla morte; la condotta severa e spartana dell'ordine monacale; la mancanza di elementi di conflittualità con gli insegnamenti delle altre scuole (almeno in paragone alle correnti amidiste e Nichiren)⁴⁶⁸: queste furono sicuramente caratteristiche dello Zen che fecero presa sulla classe dei *bushi*, andando a influenzare – e venendo influenzate da – il loro codice etico. Ma, nondimeno, per i guerrieri furono dettagli secondari rispetto alla profondità spirituale di questa scuola⁴⁶⁹.

Secondo Hirata Seikō, ciò che cercava la maggior parte dei *bushi* nello Zen era solo una forma di filosofia che gli permettesse di “trascendere” l'idea della morte, in una società feudale talmente spietata da condannarli al *seppuku* anche per la minima mancanza⁴⁷⁰. Tuttavia, come sottolineato da Christopher Ives, se questo fosse il vero motivo dietro il sostegno dei guerrieri di alto rango alla scuola buddhista, ben più efficace sarebbe stata un'adesione, come quella dei propri sottoposti, alle dottrine della Terra Pura, con la loro promessa di una rinascita dopo la morte nel paradiso di Amida⁴⁷¹. Va inoltre citata l'opinione di Albert Welter, che si oppone con forza alla teoria comunemente accettata che i leader del *bakufu* di Kamakura fossero attratti dallo Zen per ragioni spirituali e per la disciplina ad essa connaturata, sostenendo di contro che a conquistarne il sostegno fossero state le stesse pratiche che avevano legato la corte imperiale al Tendai e allo Shingon: i riti indirizzati a onorare i morti, ottenere la vittoria in battaglia e alleviare le sofferenze causate da guerre e disastri naturali⁴⁷².

Qualunque fosse la ragione dell'adesione, i *bushi* rimasero i più strenui sostenitori, tanto politicamente quanto economicamente, della scuola Zen Rinzai: prima il clan Hōjō in epoca Kamakura, poi gli *shōgun* Ashikaga nel periodo Muromachi (*Muromachi jidai* 室町時代, 1336-1573)⁴⁷³, finanziarono la costruzione di templi in tutto il Paese⁴⁷⁴. Effettivamente, lo Zen in parte

⁴⁶⁷ SOUYRI, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁶⁸ *Ivi.*, p. 78.

⁴⁶⁹ DUMOULIN, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁷⁰ HIRATA, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁷¹ IVES, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁷² Albert WELTER, “Buddhist Rituals for Protecting the Country in Medieval Japan: Myōan Eisai's ‘Regulations of the Zen School’”, in Steven HEINE, Dale S. WRIGHT (a cura di), *Zen Ritual. Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 115.

⁴⁷³ DUBOIS, *op. cit.*, p. 121.

⁴⁷⁴ SOUYRI, *op. cit.*, p. 78.

svolse per l'aristocrazia militare il ruolo che fu sostenuto dalle scuole *kenmitsu* per la corte imperiale: da un lato, i complessi templari offrivano un'opportunità di carriera ai rampolli della nuova aristocrazia, che così rinunciavano alla propria parte di eredità in favore dell'erede designato⁴⁷⁵; dall'altro, il *bakufu* poteva attingere a monaci di alta caratura intellettuale per ruoli da diplomatico, consigliere, segretario⁴⁷⁶.

Un altro motivo di forte attrazione fu culturale: i religiosi zen, grazie ai loro viaggi e alla presenza nei templi di maestri del continente, erano latori della più moderna cultura cinese⁴⁷⁷, un fattore che le più "umili" scuole amidiste e nichireniste non potevano offrire⁴⁷⁸. Ciò permise ai guerrieri di alto rango di presentarsi come mecenati di una nuova civiltà, dai valori, dall'estetica e dalla sensibilità del tutto distinte dalla "vecchia" cultura cortigiana⁴⁷⁹. Di riflesso, anche i "bassi ranghi" iniziarono a interessarsi a ciò che questa scuola poteva loro offrire a livello artistico e letterario⁴⁸⁰. I *bushi* non avevano più alcun motivo di sentirsi intellettualmente in imbarazzo di fronte alla nobiltà di Kyōto: adesso avevano una *loro*, raffinata cultura⁴⁸¹.

Data la vicinanza alla classe dei guerrieri, non stupisce che anche lo Zen si sia dotato, in epoca Kamakura, di una propria letteratura riguardante le pratiche per una "buona morte": tuttavia l'obbiettivo non era più la rinascita in un paradiso trascendente, ma l'ottenimento in vita di uno stato mentale di *mushin* 無心, in cui veniva sospeso ogni pensiero discriminante, attaccamento o volizione⁴⁸². Enni 円爾 (1202-1280), fondatore e abate del Tōfukuji 東福寺, complesso templare di Kyōto, scrisse al riguardo:

If we just cultivate no-mind and do not forget it, whether walking, standing, sitting, or reclining, there is no special way to employ the mind at the last. When we truly reside on the way of no-mind, [we go] like blossoms that fall and leaves that scatter before the wind, like the melting of frost and snow in the morning sun. What is there that employs the mind in such events as these?

⁴⁷⁵ *Ibidem*.

⁴⁷⁶ *Ivi.*, p. 139.

⁴⁷⁷ *Ivi.*, p. 78.

⁴⁷⁸ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 172.

⁴⁷⁹ SOUYRI, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁸⁰ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 169.

⁴⁸¹ DUBOIS, *op. cit.*, p. 121.

⁴⁸² STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., pp. 337-338.

When we truly attain no-mind, there are no three realms [of existence] or six paths [of rebirth], no pure lands or defiled lands, no buddhas, no beings, not a single thing.⁴⁸³

Secondo la tradizione, Enni fu anche il primo a comporre un'ultima poesia (*jisei* 辞世) poco prima della morte, una pratica che diventerà un elemento imprescindibile, tanto per i monaci quanto per i guerrieri, nell'ideale zen della "buona morte"⁴⁸⁴.

Altra figura d'interesse è il monaco Rinzai Kokan Shiren 虎関師錬 (1278-1346), autore del *Byōgiron* 病儀論 ("Trattato sul significato della malattia", 1320): il testo, chiaramente ispirato all'*Ōjōyōshū* di Genshin, è l'unico saggio dell'epoca a esporre istruzioni dettagliate di un *rinjū gyōgi* zen, pur sottolineando l'importanza fondamentale del comprendere la vacuità di tutti i fenomeni in preparazione alla morte⁴⁸⁵. La Terra Pura e la visione della discesa di Amida sono da considerarsi come intrinsecamente vuote e insostanziali: il fedele deve trascendere anche l'aspirazione all'*ōjō*⁴⁸⁶. Shiren è tuttavia pronto ad ammettere che si tratti di una consapevolezza accessibile solo a un individuo di alte facoltà spirituali; pertanto suggerisce alle persone ignoranti, o di capacità inferiori, di continuare la pratica della recitazione del *nenbutsu* con tutte le proprie energie, senza però formare immagini mentali di una possibile salvezza in un paradiso trascendente⁴⁸⁷.

Va infatti sottolineato come l'uso di testi simili e l'esecuzione di queste pratiche siano testimoniate solo da parte di abati e altri monaci di alto lignaggio. Come nel caso dei *bushi*, si pone la domanda: quali ritualità, dunque, adottavano i monaci di "basso rango" al momento della morte?⁴⁸⁸ Benché le fonti al riguardo siano scarse⁴⁸⁹, come scrive Jacqueline Stone, "sembrerebbe piuttosto strano se un monaco zen ordinario *non* avesse fatto affidamento sul *nenbutsu* o su altre invocazioni, al momento della morte"⁴⁹⁰. Si può dunque già notare una tendenza alla "convivenza" delle

⁴⁸³ *Ivi.*, p. 338.

⁴⁸⁴ *Ivi.*, pp. 339 e 342.

⁴⁸⁵ *Ivi.*, p. 339.

⁴⁸⁶ *Ivi.*, p. 341.

⁴⁸⁷ *Ivi.*, p. 342.

⁴⁸⁸ *Ivi.*, p. 344.

⁴⁸⁹ *Ivi.*, p. 345.

⁴⁹⁰ "[...] it would seem rather strange if rank-and-file Zen monks did *not* rely on the *nenbutsu* or other invocations at the point of death" (cfr. *ivi.*, p. 346).

tradizioni zen e amidiste, che proseguirà, pur non senza scontri e diatribe, fino al periodo Edo, come si vedrà nei prossimi capitoli⁴⁹¹.

Anche nella classe dei *bushi*, benché nei secoli lo Zen vada ad assumere una posizione sempre più preponderante sia tra gli strati alti, sia tra i bassi ranghi, l'amidismo resterà un culto diffuso, come testimoniato anche dalla costruzione del “Grande Buddha di Kamakura” (*Kamakura daibutsu* 鎌倉大仏): una colossale statua in bronzo di Amida di tredici metri e mezzo, completata nel 1252 nelle pertinenze del Kōtokuin 高德院, uno dei templi principali della “capitale” del *bakufu*⁴⁹². Come sottolinea Martin Collcutt, “in epoca Kamakura, lo Zen può essere definito appropriatamente la religione dei guerrieri solo nel senso che la maggior parte dei sostenitori dello Zen erano *bushi*, non che la maggior parte dei *bushi* fossero sostenitori dello Zen”⁴⁹³.

3.2 “Se i buoni si salvano, tanto più i cattivi”: la fede per Shinran

Shinran 親鸞 (1173-1263), considerato dai fedeli il fondatore della scuola Jōdo shin, era uno degli allievi di Hōnen condannati all'esilio dall'Imperatore: al maestro si riferì sempre come al “capostipite” e arrivò a dichiarare che se fosse finito all'inferno per aver seguito il suo insegnamento, non avrebbe provato alcun rimpianto. Shinran, in realtà, non aveva intenzione di fondare una nuova scuola, ma riteneva di aderire nella maniera più coerente agli insegnamenti di Hōnen⁴⁹⁴.

Il suo desiderio era di superare un problema teoretico della dottrina amidista “ortodossa”: il rischio che il fedele recitasse il *nenbutsu* non come atto gratuito di abbandono all'amore di Amida, ma come forma di “calcolo” (*hakarai* はからい) volta a ottenere la salvezza nel paradiso della Terra Pura: qualsiasi pratica, anche se meritoria, è per lui una forma di *jiriki* motivata dal desiderio

⁴⁹¹ A titolo di esempio, si noti il caso del passaggio di un testo zen Sōtō di epoca medievale, il *Shōeko shingi shiki* 諸回向清規式, in cui viene suggerita la recitazione di dieci *nenbutsu* al momento della morte per ottenere la rinascita nella Terra Pura (cfr. STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 346).

⁴⁹² TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 171.

⁴⁹³ Martin COLLICUTT, “The Zen Monastery in Kamakura Society”, in Jeffrey P. MASS (a cura di), *Court and Bakufu in Japan: Essays in Kamakura History*, New Haven, Yale University Press, 1982, p. 199.

⁴⁹⁴ BLUM, *The Origins and Development...*, cit., p. 4.

egotistico di salvezza, e va rigettata⁴⁹⁵. Chiave risolutiva, per Shinran, è lo *hongan* 本願, il “Voto Originario”, ovvero il diciottesimo dei quarantotto voti pronunciati da Amida nel *Sukhāvataīvyūhasūtra* “lungo”⁴⁹⁶, che recita:

Se, quando otterrò la buddhità, gli esseri senzienti nelle terre dei quattro quartieri che sinceramente e con gioia si affidano a me e desiderano di rinascere nella mia terra e invocano il mio Nome anche solo dieci volte, se non rinasceranno colà, possa io non ottenere la perfetta illuminazione.⁴⁹⁷

Nell’interpretazione di Shinran, è Amida stesso, in virtù del suo Voto, a fare dono all’uomo della fede (*shinjin* 信心), ed è questa stessa fede a salvarlo. Com’è scritto nel *Tannishō* 歎異抄 (“Trattato per deplorare le eresie”), compilato dal discepolo Yuien 唯円 dopo la sua morte sulla base dei suoi insegnamenti, “la fede è donata da Amida” (*Amida yori tamawaritaru shinjin* 如来よりたまわりたる信心)⁴⁹⁸: non è un qualcosa che si possa ottenere con le proprie forze, ma è frutto della benevolenza disinteressata del Buddha⁴⁹⁹.

Avendo fede nel fatto che il Voto di Amida ha il misterioso potere di salvare e può fare rinascere nella Terra Pura, quando nasce dentro il cuore la decisione di recitare il *nenbutsu*, allora ci viene donata la grazia della salvezza che non ci abbandonerà mai.

Il Voto di Amida non discrimina tra persone vecchie, giovani, buone e cattive, ma bisogna sapere che ciò che conta è soltanto avere la fede.⁵⁰⁰

⁴⁹⁵ INOUE Takami, “A Genealogy of Other-Power Faith: From Śākyamuni to Shinran”, in Imre HAMAR, INOUE Takami (a cura di), *Faith in Buddhism*, Budapest, Institute for East Asian Studies, Eötvös Loránd University, 2016, p. 119.

⁴⁹⁶ RAVERI, *op. cit.*, p. 429.

⁴⁹⁷ TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 143.

⁴⁹⁸ FUJITAKE Myōshin, “The Faith Elucidated by Shinran: The Faith of Amida’s Directing of Virtue”, in HAMAR, INOUE (a cura di), *Faith in Buddhism*, cit., p. 166. Corsivo dell’autore.

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

⁵⁰⁰ SHINRAN, YUIENBŌ, “Trattato per deplorare le eresie / *Tannishō*”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., pp. 114-115.

La fede è un *abbandono* totale a questa benevolenza; pertanto, che si reciti il *nenbutsu* una volta o dieci, nella vita di tutti i giorni o in punto di morte, è indifferente: pronunciare il nome di Amida non ha alcuna potenzialità soteriologica, rappresenta solo un impeto spontaneo di ringraziamento per la sua compassione⁵⁰¹. Shinran porta alle estreme conseguenze le idee di Hōnen, sostenendo che la salvezza dipenda esclusivamente da una “forza totalmente altra” da sé (*zettai tariki* 絶対他力)⁵⁰². Con la fede, la rinascita nel paradiso della Terra Pura è assicurata, anche nel caso in cui la propensione al male di un individuo dovesse perdurare. O, forse, proprio in virtù di essa⁵⁰³. Nel *Nenbutsu ōjō yōgishō*, Hōnen aveva affermato: “Senza la potenza del *nenbutsu*, è difficile anche per i buoni ottenere la rinascita. Quanto più lo sarà per i malvagi!”⁵⁰⁴. Nel *Tannishō*, Shinran ribalta tale affermazione:

I buoni certamente riescono a realizzare la rinascita, e allora ancor più ci riusciranno i cattivi. [...] La ragione di ciò è che alle persone buone che si basano sull’auto-potere manca un cuore che si affidi completamente al potere altrui, e [quindi] non rientrano nel Voto originale di Amida.⁵⁰⁵

L’affermazione di Shinran non è una mera provocazione: nell’era del *mappō*, il *karma* del passato, che determina ogni nostra azione, è intrinsecamente malvagio; pensieri e opere, dunque, per quanto possano essere indirizzati all’acquisizione di merito, sono connaturati a questo male. “Non c’è atto che commettiamo che non sia malvagio, e lo svolgimento del *karma* passato”, scrive⁵⁰⁶. Nell’era della “degenerazione della Legge”, l’essere umano manca della forza necessaria a compiere qualsiasi azione non sia negativa. È la libertà di scelta morale a venir meno⁵⁰⁷: il “male” (*aku* 悪) diventa la caratteristica essenziale di *tutti* gli esseri viventi⁵⁰⁸. Tuttavia, l’uomo che abbia

⁵⁰¹ RAVERI, *op. cit.*, pp. 435-436; STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 331.

⁵⁰² RAVERI, *op. cit.*, p. 429.

⁵⁰³ DOBBINS, *Jōdo Shinshū...*, cit., p. 55.

⁵⁰⁴ HŌNEN, “Trattato sul significato fondamentale della rinascita...”, cit., p. 95.

⁵⁰⁵ SHINRAN, YUIENBŌ, *op. cit.*, p. 116.

⁵⁰⁶ “There is never [any act]... that is not evil that we commit and [the working out of] past karma.” (cfr. YOSHIFUMI Ueda, “Freedom and Necessity in Shinran’s Concept of Karma”, traduzione di Dennis Hirota, in *Living in Amida’s Universal Vow...*, cit., p. 105).

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

⁵⁰⁸ RAMBELLI, *op. cit.*, p. 176.

ricevuto il dono della fede e preso coscienza della compassione di Amida, si è liberato dalla schiavitù del *karma*, e ogni azione che compie non porta retribuzione⁵⁰⁹.

Quando Shinran afferma che l'uomo malvagio è il destinatario principale del Voto di salvare tutti gli esseri senzienti (*akunin shōki*)⁵¹⁰, non intende soltanto che la compassione del Buddha non può essere tale nel senso più profondo senza includere *tutti*⁵¹¹, ma anche che il peccatore, cosciente della propria natura, è più facilmente portato ad abbandonarsi alla fede in Amida di un individuo che si ritenga corretto nell'agire e nel pensare, dunque facile preda della tentazione arrogante di volersi salvare con le proprie forze⁵¹².

In un'epoca violenta come quella Kamakura, il messaggio di Shinran dev'essere risultato tremendamente liberatorio per la gente comune⁵¹³: alcuni fedeli, infatti, non tardarono a distorcere l'insegnamento del maestro, interpretandolo come un'esortazione a commettere il male per dimostrare la propria fede⁵¹⁴; le testimonianze in tal senso non sono poche⁵¹⁵. Shinran non mancò di chiarire la propria posizione al riguardo, come quando scrisse nella lettera a un seguace: “Non bisogna trastullarsi con il veleno solo perché esiste una medicina che lo guarisce”⁵¹⁶.

Ma la sua dottrina poteva plausibilmente risultare ambigua: le critiche del maestro erano indirizzate allo stato mentale che porta l'individuo a compiere il male, non all'atto malvagio in sé; secondo lui, un simile agire non costituisce un impedimento per il Voto di Amida⁵¹⁷. Nel *Tannishō*, ad esempio, è riportato il seguente un dialogo tra il monaco e il discepolo Yuien:

In un'altra occasione [il Maestro] chiese al monaco Yuien: “Credi a tutto quello che ti dico?” E avendo questi risposto “Certamente!”, chiese di nuovo: “Allora non mi disubbidiresti, vero?”, e rispondendogli questi che non lo avrebbe fatto, gli disse: “Andresti a uccidere mille persone? Se lo farai avrai risolto il problema della rinascita”. Gli rispose: “Anche se me lo ordinassi, pur con tutte le mie capacità non sarei proprio capace di uccidere nemmeno una persona”. Allora il Maestro gli chiese: “Allora perché hai detto che non disubbidiresti a quanto, io, Shinran, ti avrei ordinato?”

⁵⁰⁹ YOSHIFUMI, *op. cit.*, p. 106.

⁵¹⁰ DOBBINS, *Jōdo Shinshū...*, cit., p. 53.

⁵¹¹ BLOOM, *op. cit.*, p. 84.

⁵¹² YOSHIFUMI, *op. cit.*, p. 118.

⁵¹³ BLOOM, *op. cit.*, p. 79.

⁵¹⁴ DOBBINS, *Jōdo Shinshū...*, cit., p. 54.

⁵¹⁵ *Ivi.*, p. 154.

⁵¹⁶ SHINRAN, YUIENBŌ, *op. cit.*, p. 125.

⁵¹⁷ DOBBINS, *Jōdo Shinshū...*, cit., p. 55.

Con questo capiamo che se ci affidiamo ai nostri pensieri, se ci venisse chiesto di uccidere mille persone per ottenere la rinascita, lo faremmo. Tuttavia, se nel nostro karma non è previsto che uccidiamo neppure una persona, non lo facciamo. Non ci asteniamo dall'uccidere perché il nostro cuore è buono. “Tuttavia, anche se pensiamo che non uccideremo nessuno, a seconda di com'è il nostro karma, potremmo uccidere cento o anche mille persone”.⁵¹⁸

Se il momento decisivo è quello dell'abbandono ad Amida, rappresentando, qualunque sia nell'arco della vita di un individuo, la nascita di uno stato mentale indefettibile, ne consegue che l'istante ultimo perde le sue potenzialità spirituali, e i riti della “buona morte” cessano di essere necessari⁵¹⁹. Non è la rinascita nella Terra Pura a essere messa in discussione, ma quando essa avvenga⁵²⁰: l'*ōjō* si verificherebbe immediatamente nell'attimo in cui un individuo si risvegliasse alla fede (*sokutoku ōjō* 即得往生), assistendo a un *raigō* che Shinran definisce “spontaneo” (*jiraigō* 自来迎) e che durerebbe per tutta la vita⁵²¹. Così scrive nel *Mattōshō* 末燈抄 (“Trattato della lampada della Fine della Legge”):

Il praticante della vera fede risiede nella certezza della salvezza grazie al principio secondo cui una volta acquisita la salvezza essa non può più essere abbandonata. Perciò non serve attendere il momento della morte, e non c'è bisogno di affidarsi alla venuta di Amida.⁵²²

Naturalmente, anche il *nenbutsu* recitato nell'istante della morte e i *rinjū gyōgi* in generale vengono rigettati, in quanto non necessari e fonte di ansietà⁵²³. Così Shinran nel *Tannishō*:

[...] poiché gli effetti del nostro karma passato sono predeterminati, possiamo andare incontro a imprevisti, soffrire in conseguenza di malattie, essere soggetti a sofferenza, e morire senza poter giungere a risiedere in una disposizione mentale corretta e [allora] potrebbe essere difficile recitare il *nenbutsu*. In tale situazione come possiamo estinguere i nostri peccati? Se i peccati non si estinguono, allora è impossibile ottenere la rinascita? Se ci affidiamo al Voto che una volta ricevuto

⁵¹⁸ SHINRAN, YUIENBŌ, *op. cit.*, pp. 124-125.

⁵¹⁹ STONE, “By the Power of One's Last Nenbutsu...”, *cit.*, p. 106.

⁵²⁰ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, *cit.*, p. 329.

⁵²¹ *Ivi.*, p. 331.

⁵²² SHINRAN, “Trattato della lampada della Fine della Legge / *Mattōshō*”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, *cit.*, p. 140.

⁵²³ UNNO, *op. cit.*, p. 67.

non può più essere abbandonato, qualsiasi cosa imprevedibile possa accadere, o pur in presenza di un cattivo karma, o ancora, pur giungendo alla fine della propria vita senza aver recitato il *nenbutsu*, si ottiene subitaneamente la rinascita. [...] Il desiderio di estinguere [da sé] i peccati è una intenzione di tipo autopotere ed è il profondo desiderio di coloro che in fin di vita vogliono porsi in una disposizione mentale corretta, ma ciò è segno di una mancanza di fiducia nel potere altrui.⁵²⁴

È probabilmente questo il motivo per cui l'insegnamento di Shinran ebbe una diffusione minore nelle province orientali, quelle dei *bushi*, spiritualmente legati ai riti della “buona morte”⁵²⁵. Dopo la scomparsa del maestro, i successori di Shinran faticarono a tenere uniti i gruppi di fedeli laici (*monto* 門徒) e molti fedeli li abbandonarono per unirsi alla corrente amidista che più stava esprimendo vitalità in quel momento storico, e che nelle province orientali già rappresentava la “scuola” della Terra Pura più seguita: il movimento del maestro Ippen⁵²⁶.

3.3 “Come bambini su cavalli di legno”: Ippen e l’odori *nenbutsu*

Ippen 一遍 (1234-1289) nacque in una potente famiglia di *bushi*, i Kōno 河野, amministratori della provincia di Iyo nello Shikoku. Mezzo secolo prima della sua nascita, il nonno, Kōno Michinobu 河野通信, fu un importante alleato dei Minamoto contro i Taira durante la guerra Genpei⁵²⁷, e partecipò alla battaglia decisiva di Dan-no-ura nel 1185, ricevendo come ricompensa il controllo dei territori di Iyo. Tuttavia, nel 1221, tradì il *bakufu* alleandosi con le forze dell'imperatore in ritiro Go-Toba 後鳥羽 e prendendo parte alla fallimentare rivolta Jōkyū 承久の乱: per punizione, venne esiliato nella provincia di Iwata, nel selvaggio nord⁵²⁸.

Dopo aver studiato la dottrina *tendai* all'Enryakuji, Ippen si trasferì sul monte Kōya, dove si unì ai gruppi di *nenbutsu hijiri*, da cui venne introdotto agli insegnamenti e ai riti del *nenbutsu* esoterico⁵²⁹. Nonostante le sue radici intellettuali riconducessero a Hōnen, Ippen vide sempre se

⁵²⁴ SHINRAN, YUIENBŌ, *op. cit.*, p. 128.

⁵²⁵ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, *cit.*, p. 332.

⁵²⁶ RAVERI, *op. cit.*, p. 441.

⁵²⁷ BROWN, *op. cit.*, pp. 193-195.

⁵²⁸ Dennis HIROTA (a cura di), *No Abode. The Record of Ippen*, Kyōto, Ryukoku University, 1986, p. 12.

⁵²⁹ RAVERI, *op. cit.*, p. 444.

stesso come un *hijiri*⁵³⁰, e tale fu sempre definito in vita: le sue figure di riferimento erano gli *hijiri* del passato, in particolare Kūya, a cui attribuirà la paternità di una pratica centrale della sua dottrina, l'*odori nenbutsu*⁵³¹. A legarlo al mondo di questi asceti, inoltre, poteva essere un legame di vicinanza ai suoi membri, spesso guerrieri in fuga dal proprio passato o nobili decaduti⁵³². Dal 1280 circa fino alla sua morte, Ippen sarà la guida di un movimento itinerante, il già citato Jishū, che divenne la corrente amidista più seguita fino agli anni della guerra Ōnin 応仁の乱 (1467-1477), quando cominciò a declinare in favore, principalmente, della scuola Jōdo shin⁵³³.

Ippen provava una forte frustrazione nei confronti delle dottrine di Hōnen e Shinran: ai suoi occhi, il *tarikī* era un concetto troppo complesso e astratto per riuscire a fare presa sulla gente comune, proprio coloro a cui era indirizzato il messaggio dei fondatori⁵³⁴. Per lui, inoltre, la salvezza offerta da Amida non richiedeva neppure che il fedele avesse la fede teorizzata da Shinran, un fattore discriminante che separa chi l'ha avuta in dono da chi ne è privo⁵³⁵. Secondo il monaco itinerante, per ottenere la salvezza era necessaria “una recitazione” (*ippen*, termine da cui prende nome) del *nenbutsu*: “una” inteso non in senso numerico⁵³⁶, ma come metafora dell'istante presente che diventa, per mezzo della pronuncia di “*Namu Amida Butsu*”, il momento in cui l'aprirsi dell'individuo alla salvezza e la compassione di Amida si realizzano simultaneamente⁵³⁷; un attimo (*ichinen* 一念) che trascende il tempo e i legami karmici⁵³⁸. Così scrisse in una lettera:

⁵³⁰ FOARD, *op. cit.*, p. 358.

⁵³¹ *Ivi.*, p. 385.

⁵³² RAVERI, *op. cit.*, pp. 444-445.

⁵³³ FOARD, *op. cit.*, p. 380; STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 313.

⁵³⁴ SOUYRI, *op. cit.*, p. 75.

⁵³⁵ TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 257.

⁵³⁶ Nell'*Inno del Voto Speciale (Betsugan wasan 別願和讃)*, Ippen scrive: “Dopo la prima recitazione / non esistono le ultime dieci. / La ripetizione della recitazione è [sempre] la prima / e l'ultima è quella alla fine della vita.” (cfr. IPPEN, “Inno del Voto Speciale / *Betsugan wasan*”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI [a cura di], *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 264).

⁵³⁷ HIROTA, *op. cit.*, p. 16.

⁵³⁸ RAVERI, *op. cit.*, p. 446.

“Birth through the nembutsu” means that nembutsu itself is birth. Namu is the mind that entrusts, Amida-butsu is the practice entrusted to. The one thought-moment in which mind and practice interfuse is birth.⁵³⁹

Ippen girava il Paese portando con se degli *ofuda* 御札, strisce di carta su cui aveva stampato il nome di Amida: quando uno dei passanti si univa alla sua recitazione del *nenbutsu*, il monaco gli faceva dono di uno di questi talismani, senza domandarsi se la persona avesse una sincera fede nel Buddha o meno⁵⁴⁰. Come aveva infatti scritto nell’inno (*wasan*) “Le cento parole argute” (*Hyaku rikugo* 百利口語): “Sia chi crede, sia chi insulta ugualmente ne trarrà benefici”⁵⁴¹.

La distribuzione di *ofuda* fu la pratica principale di Ippen assieme all’*odori nenbutsu*, il *nenbutsu* danzato. Secondo la tradizione, il monaco si trovava nel villaggio di Odawara, nel 1279, quando all’improvviso la popolazione locale iniziò ad accompagnare il suo canto con la percussione di oggetti metallici e un ballo improvvisato, in una sorta di estasi collettiva; Ippen non solo non li fermò, ma si unì a loro nelle danze⁵⁴². Questa pratica divenne estremamente popolare nel Giappone medievale, e il maestro e i suoi discepoli, come testimonia lo *Ippen hijirie* 一遍聖絵 (“Rotolo dell’asceta Ippen”), “danzavano qui e là, come bambini su cavalli di legno”⁵⁴³; l’ultima volta che il maestro si dedicò a questo rito fu due giorni prima della sua morte⁵⁴⁴. Al di là del mito, simili pratiche sono testimoniate fin dai tempi di Kūya, ma Ippen vi infuse un nuovo significato con la sua dottrina della salvezza immediata e immanente⁵⁴⁵: la danza sfrenata, similmente a quanto avveniva con la fede secondo Shinran, viene a implicare lo svuotamento di sé e l’abbandono incondizionato alla benevolenza di Amida; “Gettare via il proprio sé e il proprio corpo, gettare via la propria mente, e diventare una sola cosa con *Namu Amida Butsu*”, insegnava Ippen⁵⁴⁶. A ciò si univa la credenza arcaica che la danza fosse legata alla sfera del culto dei morti; la medesima sfera a cui era connessa la recitazione del *nenbutsu* fin dall’epoca Heian: entrambi

⁵³⁹ IPPEN, “Letters”, traduzione di Dennis Hirota, in HIROTA (a cura di), *No Abode...*, cit., p. 91.

⁵⁴⁰ HIROTA, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁴¹ IPPEN, “Le cento parole argute / *Hyaku rikugo*”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 271.

⁵⁴² FOARD, *op. cit.*, p. 378.

⁵⁴³ *Ivi.*, p. 379.

⁵⁴⁴ HIROTA, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁴⁵ FOARD, *op. cit.*, pp. 378-380.

⁵⁴⁶ RAVERI, *op. cit.*, pp. 444-446.

elementi che permisero all'*odori nenbutsu* e alla corrente Jishū di diffondersi in tutto il Paese, in particolar modo sui campi di battaglia⁵⁴⁷.

Molti elementi dell'insegnamento e dei testi di Ippen richiamano quelli della scuola Zen, tanto nel contenuto quanto nella forma, pur se riadattati a un pensiero incentrato sul *tariki*⁵⁴⁸. Nei suoi inni, non è raro trovare passi che fanno riferimento a concetti quali il pensiero non-discriminativo:

With wholeness of heart
Waken the realization of sameness;
Do not engage in discriminative thinking.⁵⁴⁹

O anche alle dottrine della vacuità di tutti i fenomeni e della non-dualità:

Poiché non esiste né illusione né illuminazione,
non c'è nessun vantaggio nel sapere o nel non sapere.
[...]
Poiché non vi è dualità tra ciò che è visibile e chi vede,
non c'è nessun vantaggio nell'attività mentale e nella recitazione.⁵⁵⁰

Nella raccolta di *waka* di Ippen, ne sono riportati due che, stando alla tradizione, il monaco avrebbe composto durante un confronto dialettico (*mondō* 問答) con il maestro zen Hottō, il secondo dei quali gli avrebbe fruttato il riconoscimento formale (*inka* 印可) della realizzazione

⁵⁴⁷ FOARD, *op. cit.*, pp. 378-381.

⁵⁴⁸ TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., pp. 259-260.

⁵⁴⁹ IPPEN, "Precepts for the Nembutsu Practicer", traduzione di Dennis Hirota, in HIROTA (a cura di), *No Abode...*, cit., p. 76.

⁵⁵⁰ IPPEN, "Inno del Voto Speciale...", cit., p. 263.

più profonda⁵⁵¹. Anche la raccolta di detti di Ippen, compilata post-mortem dai suoi allievi, riporta numerosi insegnamenti di chiara matrice zen⁵⁵², quale la non-dualità tra fedele e *nenbutsu*:

When we have realized that both practicer and Dharma are the working of the Name, whether we take it in terms of practicer or in terms of Dharma, there is no error. For since it is the Name of the nonduality of practicer and Dharma, apart from Namu-amida-butsu there is no one taking refuge and nothing taken refuge in.⁵⁵³

Inoltre, Ippen ribadisce come tanto il *nenbutsu*, quanto la Terra Pura, condividano la stessa natura di fondo: il Vuoto.

E ancora disse: “Poiché il Paradiso è la Terra Pura del vuoto e del non egoismo, il venerabile Zendō ha detto: “La gioia finale non ha a che fare con essere e non essere”. Di coloro che raggiungono la rinascita si dice: “Tutti ricevono il corpo della vacuità naturale e del senza limiti”. Quindi il nome non è verde, né giallo, né rosso, né bianco e non è né lungo né corto, e neanche rotondo o quadrato. Non è essere e non è assenza dell’essere. [...] Se lo si recita affidandosi soltanto alla voce, lo si percepisce come il Dharma indicibile che va oltre le parole e che libera dall’infinito ciclo di nascite-e-morti”.⁵⁵⁴

Ciò dimostra come le due scuole non fossero universi monolitici, nettamente separati l’uno dall’altro tanto dalla dottrina (*jiriki* contro *tariki*) quanto dall’estrazione sociale dei fedeli (popolo minuto e *bushi* di basso rango contro aristocrazia e guerrieri di altro rango), come sostenuto da

⁵⁵¹ IPPEN, “Waka (Poems in Japanese)”, traduzione di Dennis Hirota, in HIROTA (a cura di), *No Abode...*, cit., p. 121. Stando al racconto, il maestro Hottō avrebbe detto a Ippen: “The arising of a thought-moment is enlightenment”. Ippen avrebbe inizialmente risposto con il componimento: “Say the Name / and there is neither / Buddha nor self, / But only the voicing / of Namu-amida-butsu”. Hottō avrebbe giudicato questi versi non del tutto esaurienti; al che Ippen avrebbe modificato gli ultimi due, ottenendo la sua approvazione: “Say the Name / and there is neither / Buddha nor self: / Namu-amida-butsu / Namu-amida-butsu”.

⁵⁵² IPPEN, “Words Handed Down by Disciples”, traduzione di Dennis Hirota, in HIROTA (a cura di), *No Abode...*, cit., pp. 134-165.

⁵⁵³ *Ivi.*, p. 134.

⁵⁵⁴ IPPEN, “I detti del maestro Ippen / *Ippen shōnin goroku*”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., pp. 283-284.

molti storici moderni⁵⁵⁵. Tuttavia, un'analisi sistematica dell'influenza dello Zen sul pensiero di Ippen è difficilmente realizzabile: al momento della morte, questi chiese ai suoi discepoli di bruciare tutti i suoi testi, dato che l'insegnamento era, a suo dire, tutto racchiuso nel *nenbutsu*; le poche testimonianze giunte fino a noi sono compilazioni dei seguaci⁵⁵⁶.

Al contempo, sappiamo che Ippen nutriva una profonda ammirazione per una pratica dell'amidismo "classico" quale il *jigai ōjō*, tanto che molti dei suoi discepoli si suicidarono in seguito alla sua morte⁵⁵⁷. Nella raccolta dei suoi *waka* 和歌 è anche riportato un commosso componimento sul *jusui ōjō* di un seguace a Ida, nella provincia di Suruga, nel 1282:

The heart yearning for the West
plunges like water
through a conduit, leaving
the pathos
of this spindrift world.⁵⁵⁸

Inoltre, Ippen non rigettò mai le forme di devozione popolare, buddhiste o shintoiste, che incontrava sul suo cammino: riteneva che tutte le pratiche spirituali fossero contenute nel *nenbutsu*, e che tutte le divinità servissero il Voto di Amida⁵⁵⁹. Ciò gli permise di abbracciare anche i culti distintivi di ogni singolo clan di *bushi*: fu proprio l'andare incontro alla devozione e alla pietà filiale, richieste a un guerriero fin dalla nascita, che consentì alla corrente Jishū di conoscere una così rapida espansione⁵⁶⁰.

Come dimostrato anche dalla richiesta di bruciare i propri scritti, Ippen non era intenzionato a istituire una scuola: furono i suoi discepoli a farlo, per il desiderio di poter continuare e istituzionalizzare l'insegnamento del maestro⁵⁶¹; nello specifico fu Shinkyō 真教 (1273-1319),

⁵⁵⁵ RAVERI, *op. cit.*, p. 443.

⁵⁵⁶ TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 273.

⁵⁵⁷ FOARD, *op. cit.*, p. 382.

⁵⁵⁸ IPPEN, "Waka...", cit., p. 104.

⁵⁵⁹ FOARD, *op. cit.*, p. 386.

⁵⁶⁰ *Ivi.*, p. 382.

⁵⁶¹ TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 254.

con il sostegno dell'aristocrazia militare, a fondare la maggior parte dei luoghi di culto e a organizzare una struttura religiosa⁵⁶².

Furono numerosi i motivi che portarono gli alti ranghi dei *bushi* a patrocinare la scuola di Shinkyō, e i bassi ranghi ad aderirvi come fedeli: innanzitutto, questi proseguì la dottrina di accettazione dei *kami* nel culto, propugnata dal fondatore; così facendo, legittimò indirettamente la struttura dell'amministrazione feudale, oltre ad avvallare spiritualmente il valore della lealtà tra suddito e sovrano ad essa sottesa⁵⁶³. Altro elemento fondamentale per il sostegno della classe dei *bushi* fu la già citata partecipazione dei monaci Jishū alle frequenti campagne militari dell'epoca, con il compito di recitare il *nenbutsu* durante le battaglie per assicurare l'*ōjō* dei combattenti⁵⁶⁴, curare i feriti, dare conforto spirituale ai moribondi e leggere *sūtra* in onore dei caduti⁵⁶⁵. Infine, molti furono attratti dall'enfasi data da Shinkyō all'importanza della declamazione del *nenbutsu* in punto di morte e alla presenza di *chishiki* in tale frangente – a riconferma della riluttanza dei *bushi* ad accettare una dottrina come quella di Shinran, che negava l'importanza soteriologica dell'ultimo istante⁵⁶⁶.

Tuttavia, il pensiero di Shinkyō sul momento finale era rigoroso e inflessibile: basta pronunciare una sola volta il *nenbutsu* per ottenere la rinascita nella Terra Pura, ma ciò va fatto a tutti i costi⁵⁶⁷.

Even if one has chanted the nenbutsu in ordinary times, one who does not chant it at the moment of death cannot be born in the Pure Land. [...] one might realize the nonduality of self and Amida in this present moment, but without continuous nenbutsu chanting, matters could still go wrong at the time of death.⁵⁶⁸

Rivolgendosi ai *bushi*, ben consapevoli della possibilità di morire in qualsiasi istante, Shinkyō enfatizzava la necessità di recitare continuamente il *nenbutsu* nella vita di tutti i giorni, in modo da essere preparati al momento finale⁵⁶⁹. Nondimeno, in quel momento il *nenbutsu* deve essere

⁵⁶² DOBBINS, *Jōdo Shinshū...*, cit., pp. 108-109; STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 313.

⁵⁶³ FOARD, *op. cit.*, p. 387.

⁵⁶⁴ STONE, "By the Power of One's Last Nenbutsu...", cit., pp. 87-88.

⁵⁶⁵ BROWN, *op. cit.*, p. 444; FOARD, *op. cit.*, p. 387.

⁵⁶⁶ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 332.

⁵⁶⁷ BROWN, *op. cit.*, p. 331.

⁵⁶⁸ STONE, *Right Thoughts at the Last Moment...*, cit., p. 330.

⁵⁶⁹ *Ibidem*.

recitato. Di ciò, è rimasta una potente testimonianza: lo scambio epistolare di Shinkyō con un samurai di nome Uehara. Il guerriero pone al maestro un quesito accorato:

Suppose a person has chanted the *nenbutsu* many times during the course of his illness, but the sickness suddenly becomes severe and causes the person great suffering, so that for an hour or so s/he moves his/her body this way and that, without saying the *nenbutsu*, and then dies. Will such a person be born in the Pure Land because of the previous *nenbutsu* chanting? Or, since s/he did not chant the *nenbutsu* as s/he died, will birth in the Pure Land not be assured?⁵⁷⁰

A quella che può essere plausibilmente considerata una richiesta di rassicurazioni, Shinkyō risponde con spietata coerenza al proprio insegnamento:

Truly, at the end of life, when one ought definitely to receive birth in one of the six realms, the sharp sword of the *myōgō* cuts the bonds of transmigration, and sends one to the Land of Recompense. Therefore, one should absolutely never conclude that someone has achieved birth in the Pure Land without chanting the *nenbutsu* at the moment of death.⁵⁷¹

I fasti della scuola Jishū cessarono con il periodo Sengoku (*Sengoku jidai* 戦国時代, 1467-1603): negli anni, infatti, questa corrente si era legata indissolubilmente a una classe politica che venne spazzata via dalle continue guerre che caratterizzarono quest'epoca. Inoltre, la carica innovativa e drastica del messaggio di Ippen venne a smarrirsi nell'insegnamento dei suoi discepoli, e nei secoli la scuola perse terreno nei confronti della più energica Jōdo shinshū⁵⁷². Oggigiorno non rappresenta che una pallida ombra dell'acme che fu; resta comunque la testimonianza di un'epoca in cui i contatti tra amidismo e Zen permettevano a un maestro come Ippen di fondare una dottrina coerente traendo ispirazione da un pensiero apparentemente "opposto" al proprio credo.

⁵⁷⁰ BROWN, *op. cit.*, pp. 335-336.

⁵⁷¹ *Ivi.*, p. 336.

⁵⁷² FOARD, *op. cit.*, pp. 387-388.

3.4 “La spada che dà vita”: Takuan Sōhō, tra lo Zen e i *bushi*

Takuan Sōhō 沢庵宗彭 (1573-1646), monaco Rinzai, poeta, calligrafo, pittore ed esperto della cerimonia del tè⁵⁷³, rappresenta una figura simbolica dei rapporti intercorrenti tra Zen, amidismo e classe dei *bushi*, a cavallo tra il periodo Sengoku e quello Edo.

Come già Hōnen e Ippen, e come i contemporanei Suzuki Shōsan e Ungo Kiyō, Takuan nacque in una famiglia di *bushi*, gli Akiba 秋葉, servitori del clan Yamana 山名氏, a Izushi⁵⁷⁴; venne alla luce lo stesso anno in cui Oda Nobunaga 織田信長 cacciò l'ultimo *shōgun* Ashikaga da Kyōto: era la fine della casata che più di tutti aveva supportato lo sviluppo e l'espansione dello Zen e l'inizio di una nuova era⁵⁷⁵. La famiglia del monaco era legata alla scuola Jōdo e, dato che il giovane aveva dimostrato fin da subito un'inclinazione religiosa, venne mandato a studiare allo Shōnenji 正念寺, tempio legato a questa corrente. Stando alle testimonianze, il ragazzo praticò con costanza il *nenbutsu* e spese molto tempo nel ricopiare *sūtra* amidisti: tuttavia, appena le circostanze lo permisero, decise *sua sponte* di trasferirsi nel più grande Sugyōji 菅生寺, tempio di scuola Zen⁵⁷⁶. Nonostante successivamente il suo percorso spirituale l'abbia portato a essere una delle figure più significative della corrente Rinzai, Takuan ebbe sempre parole d'apprezzamento per la dottrina amidista, difendendola dagli attacchi dei monaci della propria setta:

It is not at all a sign of reason when people with the mien of enlightenment make fun of those who practice the *nenbutsu* and the invocation of the name. The *nenbutsu* and the invocation of the name are like the seeds of the tree of enlightenment. How can one reap fruit if one never sows seeds?⁵⁷⁷

⁵⁷³ Dennis LISHKA, “Zen and the Creative Process: The ‘Kendō-Zen’ Thought of the Rinzai Master Takuan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 5:2-3, 1978, p. 139; TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 247.

⁵⁷⁴ Peter HASKEL, *Sword of Zen: Master Takuan and His Writings on Immovable Wisdom and the Sword Taie*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 2012, p. 58.

⁵⁷⁵ DUMOULIN, *op. cit.*, p. 275; TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 307.

⁵⁷⁶ DUMOULIN, *op. cit.*, p. 275.

⁵⁷⁷ *Ivi.*, p. 282.

Nel 1609, a soli trentasei anni, venne nominato abate di uno dei maggiori complessi templari dello Zen Rinzai, il Daitokuji 大徳寺; carica che abbandonò dopo solo tre giorni, per ragioni a oggi sconosciute. Nel 1627 si schierò con i vertici del Daitokuji e del Myōshinji in un contrasto con il governo, concernente le nomine degli abati dei grandi complessi templari, passato alla storia come “Incidente delle vesti purpuree” (*Shie jiken* 紫衣事件)⁵⁷⁸. Esiliato a Yamagata, Takuan poté tornare a Edo solo tre anni dopo grazie ai buoni uffici di Yagyū Munenori 柳生宗矩 (1571-1646), suo amico, nonché maestro di spada del terzo *shōgun* della famiglia Tokugawa, Iemitsu 徳川家光 (1604-1651). Questi fu talmente colpito dalla figura del monaco da volerlo come proprio consigliere personale, e nominarlo abate del Tōkaiji 東海寺 di Edo, tempio fatto costruire apposta per lui⁵⁷⁹.

La dottrina di Takuan si caratterizza non solo per la particolare enfasi data al concetto di non-dualità, ma anche per il *focus* sui punti di contatto tra il pensiero zen e l’arte della spada⁵⁸⁰. In numerosi scritti, infatti, si fa fautore di un insegnamento in cui veicola la comprensione del *Dharma* attraverso l’addestramento all’arma bianca⁵⁸¹. L’arte della spada, sostiene, deve necessariamente passare per la meditazione e lo svuotamento di sé al fine di raggiungere il vertice della pratica, che coincide con quello dello Zen: l’illuminazione. Senza tale percorso di approfondimento spirituale, non si potrebbe che parlare di semplice competenza tecnica⁵⁸².

La scelta della “spada” come simbolo dimostra due fatti: il primo è la profonda conoscenza, da parte di Takuan, della tradizione testuale buddhista. Già nella letteratura Mahāyāna di origine indiana, infatti, la “spada” rappresentava la rapidità e la potenza della saggezza del Buddha nel recidere le catene che legano la mente alla delusione e alla contaminazione⁵⁸³; inoltre, nel buddhismo Ch’an di epoca Tang (618-907) e Song, quella della “spada” era una metafora

⁵⁷⁸ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 251.

⁵⁷⁹ DUMOULIN, *op. cit.*, p. 278.

⁵⁸⁰ *Ivi.*, pp. 280-282.

⁵⁸¹ LISHKA, *op. cit.*, p. 139.

⁵⁸² TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 247.

⁵⁸³ Un concetto rappresentato, nell’iconografia della statuaria buddhista, dalla spada impugnata da Fudō Myōō (cfr. LISHKA, *op. cit.*, p. 141).

estremamente frequente, con un'ampia sfera di significati metaforici⁵⁸⁴. In secondo luogo, dimostra la penetrante comprensione da parte di Takuan della sfera psicologica dei *bushi*. Nell'espone concetti astratti estremamente complessi quali il *satori* o la "non-volizione" (*mushin*), il monaco non fa uso di un linguaggio sapienziale e iniziatico, né sfrutta esperienze passate o lontane dal quotidiano, tramutandole in vaghe metafore; sceglie invece il nucleo centrale del loro vissuto: il combattimento, l'evento liminale tra vita e morte più significativo della sfera esistenziale di un guerriero. Così facendo, Takuan rende efficace il proprio messaggio non spiegando loro *cosa* sia la "non-volizione", bensì *come* essa funzioni⁵⁸⁵.

Due dei suoi scritti principali – il *Fudōchi shinmyō roku* 不動智神妙録 ("Trattato della misteriosa saggezza immutabile") e il *Taiaki* 太阿記 ("Trattato della spada Taia") – nascono come lettere didattiche destinate al già citato Yagyū Munenori, il più importante maestro di spada a essersi sottoposto a un rigoroso addestramento zen⁵⁸⁶.

Il primo rappresenta la più efficace dimostrazione di come la "non-volizione", l'aver trasceso ogni pensiero discriminante, agisca nel contesto specifico del combattimento⁵⁸⁷:

In the practice of Buddhism, there are the fifty-two stages, among which attachment indicates the way the mind stops at things. "To stop" refers to attaching the mind to things, of whatever sort. Applied to Your Lordship's art of swordsmanship, [this means that] the moment your attention is drawn to the slashing blade of your opponent, you rush to meet his attack at that place, with the result that your mind becomes attached there to your opponent's blade, so that you lose your free functioning and can be slain. This is what is meant by attachment.

When you see the [opponent's] blade strike, just see it and don't attach your mind there, parrying the attacking blade without any thought or calculation.⁵⁸⁸

Per Takuan, il guerriero, come il monaco zen, se vuole risultare vincente nella tenzone, sia essa un combattimento all'arma bianca o la ricerca della realtà ultima, deve liberarsi dalla coscienza

⁵⁸⁴ *Ibidem*.

⁵⁸⁵ *Ivi.*, pp. 144-145.

⁵⁸⁶ DUMOULIN, *op. cit.*, p. 288.

⁵⁸⁷ LISHKA, *op. cit.*, p. 143.

⁵⁸⁸ TAKUAN Sōhō, "Record of the Marvelous Power of Immovable Wisdom (*Fudōchi shinmyō roku*)", in HASKEL, *Sword of Zen...*, cit., p. 33.

di sé e dal pensiero discriminante per evitare di attaccarsi a un singolo elemento, perdendo di vista il quadro d'insieme:

With Buddhadharma, too, when you gain real mastery, you become like someone who knows nothing at all about either Buddha or Dharma, someone without any outward signs of accomplishment that could be noticed by others. That is why the initial stage of ignorance and evil passions becomes one with the final [stage of] immovable wisdom, so that all sense of your own cleverness and skill disappears, and you abide serenely in the realm of no-mind and no thought. When you arrive at the ultimate, you reach the stage where arms, legs, and body know of themselves, and the mind becomes completely unnecessary.⁵⁸⁹

Bisogna quindi rigettare l'“io”, abbandonarsi completamente alla vacuità: solo così ci si potrà muovere con spontaneità, privi di volizione, e guadagnare una totale libertà nell'azione⁵⁹⁰.

[In the same way,] when you fix your mind on meeting your [opponent's] attack, your mind is captured by the meeting of that attack; when you fix your mind on your sword, it is captured by your sword. In all these instances the mind attaches to things and you become preoccupied. I am sure Your Lordship is well acquainted with [such matters]. And [they] apply to Buddhism [as well]. In Buddhism, this stopping mind is called delusion. That's why we speak of “the ignorance of attachment as the ground of delusion.”

[...] Not keeping the mind in any one place is what practice is all about. Not attaching the mind anywhere at all is the main matter, what really counts. When you don't focus the mind anywhere, it will be everywhere.⁵⁹¹

Rispetto a questo testo, il *Taiaki* (definito da Aldo Tollini “il punto concreto di raccordo tra l'arte della spada [...] e il buddhismo Zen”⁵⁹²) si concentra maggiormente sull'interpretazione non-dualistica della vacuità connaturata a concetti morali quali il “bene” e il “male”, e sulla dottrina zen della “non-azione”, incarnate nel “misterioso principio” della spada Taia:

[...] la persona esperta, non uccide le persone usando la spada, ma con la spada le fa vivere. Quando è necessario uccidere, uccide e quando è necessario far vivere, allora fa vivere. Quando

⁵⁸⁹ TAKUAN, “Record of the Marvelous Power of Immovable Wisdom...”, cit., p. 36.

⁵⁹⁰ DUMOULIN, *op. cit.*, pp. 285-288.

⁵⁹¹ TAKUAN, “Record of the Marvelous Power of Immovable Wisdom...”, cit., pp. 34 e 41.

⁵⁹² TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 377.

uccide lo fa con tutto se stesso, quando fa vivere lo fa con tutto se stesso. Senza vedere il bene e il male, vede con chiarezza il bene e il male, senza fare discriminazioni, è in grado di discriminare il bene. Poggiare i piedi sull'acqua è come poggiarli sulla terra e poggiare i piedi sulla terra è come poggiarli sull'acqua. Se si raggiunge questa libertà, non ci si preoccuperà più di nessuno al mondo, e si sarà superiori a tutti.⁵⁹³

Con i suoi scritti, Takuan pose le basi teoriche dell'unità tra la dottrina zen e la pratica dei *bushi*: quest'ultima assumerà una connotazione fortemente etica e spirituale, divenendo una delle numerose Vie in cui esprimere il proprio percorso verso la realtà ultima⁵⁹⁴. Questa argomentazione verrà poi ripresa da altre importanti figure legate allo Zen nell'arco del periodo Edo, tra le quali Miyamoto Musashi 宮本武蔵 (1584-1645) con il *Gorin no sho* 五輪書 (“Il libro dei cinque anelli”, 1645)⁵⁹⁵, Yamamoto Jōchō 山本常朝 (1659-1719), con la celeberrima raccolta *Hagakure* 葉隠 (“All'ombra delle foglie”, 1716) e Hakuin Ekaku con il testo *Yasen kanna* 夜船閑話 (“Chiacchierata notturna su una barca”, 1757)⁵⁹⁶. L'arte della spada resterà, nonostante le strette relazioni, una pratica indipendente dalla scuola Zen, con una propria identità ben distinta. Tuttavia, senza l'influenza di questa dottrina, difficilmente ciò che nacque basilarmente come uno scontro tra uomini armati sarebbe potuto evolvere in una “forma d'arte” riconosciuta, con un proprio codice comportamentale e un proprio cerimoniale. E se ci fu una figura cardine in questa evoluzione, fu, senza dubbio, Takuan Sōhō⁵⁹⁷.

Solo nel XX secolo, come vedremo, l'“unità di Zen e spada” verrà postulata monoliticamente, ad opera di una retorica al servizio della politica colonialista del governo imperiale.

⁵⁹³ TAKUAN Sōhō, “Trattato della spada Taia / *Taiaki*”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 382.

⁵⁹⁴ Come scrive nel *Fudōchi shinmyō roku*: “The Way of the *Kami*, the Way of Poetry, the Way of Confucius – there are many different Ways, and yet all express the brightness of this one mind” (cfr. TAKUAN, “Record of the Marvelous Power of Immovable Wisdom...”, cit., p. 39).

⁵⁹⁵ DUMOULIN, *op. cit.*, p. 288.

⁵⁹⁶ BODIFORD, *op. cit.*, p. 77.

⁵⁹⁷ DUMOULIN, *op. cit.*, p. 284.

3.5 “Studiare la morte”: la dottrina di Suzuki Shōsan

Suzuki Shōsan 鈴木正三 (1579-1655) nacque in una famiglia di samurai durante una delle epoche più sanguinose della storia del Giappone: l'era Sengoku⁵⁹⁸. Vassallo di Tokugawa Ieyasu 徳川家康 (1543-1616), lo servì fedelmente nella guerra che vide il clan Tokugawa prevalere sulla casata dei Toyotomi 豊臣氏, prendendo parte a due degli scontri decisivi: la battaglia di Sekigahara 関ヶ原の戦い (1600), dove combatté al fianco di Yagyū Munenori, e l'assedio di Ōsaka 大坂の陣 (1614-1615). Nel 1621, dopo un periodo di guardia al castello di Ōsaka, Suzuki decise improvvisamente, con l'approvazione del suo signore, di abbandonare la carriera militare e diventare monaco⁵⁹⁹. Benché fosse probabilmente nato in una famiglia devota alla scuola Jōdo, come del resto Takuan Sōhō e lo stesso Tokugawa Ieyasu, fu alla corrente zen Sōtō che s'indirizzò il guerriero, tuttavia senza mai affiliarsi ufficialmente: la sua dottrina e, soprattutto, la sua pratica risulteranno sempre fortemente influenzate dal passato amidista⁶⁰⁰.

Suzuki era fautore di una dottrina rigorosa e combattiva, a cui aveva dato il nome “Niō Zen” 仁王禪: i Niō 仁王 sono una coppia di statue che rappresentano due muscolari e irati guardiani, detti anche Kongōrikishi (金剛力士), solitamente poste all'ingresso dei complessi templari, a loro protezione⁶⁰¹. Secondo il monaco, il fedele avrebbe dovuto visualizzare queste e altre sculture di figure energiche del buddhismo (tra i quali, ad esempio, Fudō Myōō) durante lo *zazen* per carpirne l'energia; così è scritto nel *Roankyō* 驢鞍橋 (“Il ponte della sella del cavallo”, 1648), una raccolta di suoi sermoni compilata da un discepolo⁶⁰²:

I hope that as you practice, you will focus on the Buddha images. By focusing on the Buddha images, I mean carefully grasping the nature of each image, receiving its energy, and practicing

⁵⁹⁸ BRAVERMAN, *op. cit.*, p. 6.

⁵⁹⁹ DUMOULIN, *op. cit.*, p. 341.

⁶⁰⁰ BRAVERMAN, *op. cit.*, p. 7.

⁶⁰¹ TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., pp. 397-398.

⁶⁰² BRAVERMAN, *op. cit.*, p. 20.

with it as your model. You won't be able to practice unless you understand what receiving this energy means.⁶⁰³

Per Suzuki era fondamentale che il praticante mantenesse sempre alto il tasso di energia, in modo da non cadere nella tentazione di aspettare passivamente che, con lo *zazen*, arrivasse *sua sponte* il *satori*⁶⁰⁴:

The importance of practice lies solely in guarding the self with care. All delusion arises when you relax your vital energy. [...] Your horse-consciousness will run wild in a field of delusion; and your monkey-mind will prance about on branches of fame and fortune. Resolutely open your eye, let the phrase 'Don't be deluded' be your reins, brace yourself sternly, and keep up your guard. Don't relax your vital energy for even a moment!⁶⁰⁵

Quello di Suzuki è quindi uno Zen energico, marziale, caratterizzato da un controllo continuo e rigoroso di pensieri e sentimenti, che sono frutto di un "io" egoista e illusorio, da tenere costantemente a freno finché non si abbia la capacità di abbandonarlo una volta per tutte⁶⁰⁶. La scelta di un simile approccio riflette chiaramente il codice comportamentale dei *bushi*, classe ai cui valori Suzuki fu sempre fedele⁶⁰⁷ e al cui immaginario fece spesso richiamo nei suoi insegnamenti: "Mantieni lo stato mentale di uno che si lancia nel mezzo di mille o diecimila nemici a cavallo", scriveva nel *Roankyō*⁶⁰⁸. Per questo monaco-guerriero, nascere in una famiglia samuraica era una fortuna, perché il mestiere delle armi richiedeva le stesse qualità necessarie per cimentarsi nella ricerca della realtà ultima buddhista: forza, coraggio e consapevolezza dell'imminenza della morte⁶⁰⁹; un'interpretazione del tutto opposta al modello religioso delle scuole Tendai e Shingon in epoca Heian, quando il guerriero, come si è detto, era reputato l'ultimo dei peccatori.

⁶⁰³ *Ivi.*, p. 112.

⁶⁰⁴ *Ivi.*, p. 20.

⁶⁰⁵ *Ivi.*, p. 40.

⁶⁰⁶ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 260.

⁶⁰⁷ *Ibidem*; BRAVERMAN, *op. cit.*, p. 6.

⁶⁰⁸ "Maintain the mind of one who throws himself into the midst of a thousand to ten thousand enemy horsemen" (cfr. BRAVERMAN, *op. cit.*, p. 105).

⁶⁰⁹ *Ivi.*, p. 16.

Sempre ai samurai, Suzuki insegnava come il *Dharma* del Buddha e il *Dharma* del mondo fossero due ruote di uno stesso carro: entrambi sono necessari per ottenere la buddhit . Radersi il capo, indossare la tonaca e allontanarsi dal mondo era un'ideale che creava una distinzione artificiosa tra la sfera spirituale e la vita ordinaria: "Il desiderio di ritirarsi sulle montagne   sintomatico di una mentalit  pretenziosa, una mente in cerca di esotismo.   come un laico che progetti un elegante giardino, o che decori con cura un salotto"⁶¹⁰. Un principio da rigettare *in toto*, perch  il guerriero poteva pi  facilmente ottenere il *satori* compiendo il proprio dovere professionale, ovvero rischiando la vita in battaglia⁶¹¹. Fu cos  che Suzuki diffuse il proprio insegnamento non solo nella classe samuraica, ma anche tra i mercanti, coerente all'idea che lo Zen vada praticato nelle mansioni quotidiane, siano esse il commercio o la guerra, mangiare o lavorare⁶¹²:

It's with the energy of Zen *samadhi* that all the arts are executed. The military arts in particular can't be executed with a slack mind. [...] This energy of Zen *samadhi* is everything. The man of arms, however, is in Zen *samadhi* while he applies his skill.⁶¹³

Per risvegliare l'energia interiore, diventa fondamentale l'uso della "consapevolezza della morte"⁶¹⁴.   un tema centrale nella dottrina di Suzuki, che enfatizza a tal punto la necessit  di "studiare la morte" (*shi ni narau* 死に習う) da utilizzarne l'ideogramma come supporto visivo alla meditazione⁶¹⁵. Superficialmente, il suo insegnamento pu  sembrare indirizzato a vincere la paura della fine. Tuttavia, proprio questa paura, se si   consapevoli della sua presenza nella propria interiorit  e si impara a controllarla, diventa uno stimolo potente a confrontarsi costantemente con l'idea del trapasso: un evento tutt'altro che facile o veloce da accettare, e proprio per questo da affrontare con fermezza e perseveranza⁶¹⁶. All'eremita che gli chiedeva quale fosse l'elemento fondamentale della pratica religiosa, Suzuki rispose: "Metti tutto da parte e studia solo la morte.

⁶¹⁰ "A desire to retire to the mountains is symptomatic of a pretentious mind, a mind that seeks the exotic. It's the same as a layman making an elegant garden or elaborately decorating a parlor" (cfr. *ivi.*, p. 46).

⁶¹¹ DUMOULIN, *op. cit.*, p. 342.

⁶¹² BRAVERMAN, *op. cit.*, p. 73.

⁶¹³ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., p. 219.

⁶¹⁴ BRAVERMAN, *op. cit.*, p. 14.

⁶¹⁵ *Ivi.*, p. 17. Scrive nel *Roanky *: "Make the one character *death* the master in your heart, observing it and letting go of everything else" (cfr. *ivi.*, p. 61).

⁶¹⁶ *Ivi.*, pp. 17-18.

Studia con costanza la morte, liberatene e quando essa arriverà, non sarai agitato”⁶¹⁷. Naturalmente, rivolgendosi ai *bushi*, il monaco-guerriero non perde l’occasione per sottolineare l’utilità che un simile addestramento può avere sul campo di battaglia:

Buddhahood is dying with a calm mind. Therefore every time you kill a beast of prey, you should feel as though your own bones are being crushed and you are preparing to die with it, laughing in the face of death. That’s the attitude of a true hunter.⁶¹⁸

Su questo tema, Suzuki influenzerà importanti maestri quali Bankei 盤珪 (1622-1693) e Hakuin, che, come lui, racconteranno la propria esperienza spirituale paragonandola a una lotta condotta ai confini tra la vita e la morte⁶¹⁹.

Un aspetto curioso della dottrina di Suzuki fu quello che definì il suo “più profondo desiderio”⁶²⁰: un editto governativo che stabilisse quali fossero i “veri” insegnamenti del buddhismo e lo dichiarasse “religione del popolo”. Nella sua visione, infatti, la virtù di questa tradizione stava nell’utilità che rivestiva per il Paese e la popolazione⁶²¹.

Per Suzuki, dunque, il controllo dei pensieri e delle emozioni è l’elemento più importante dell’esperienza spirituale: è la “mente-cuore” (*kokoro* 心) il vero nemico dell’uomo. Al fine di tenerla sotto battuta e impedirle di vagare a piacimento, per il monaco una pratica estremamente efficace è la recitazione costante del *nenbutsu*⁶²². Tuttavia, nonostante il suo passato da seguace della scuola Jōdo, Suzuki non attribuiva a questo rito alcuna connotazione amidista⁶²³: nella sua interpretazione, un *nenbutsu* recitato con lo scopo di ottenere la rinascita nella Terra Pura non poteva che incidere negativamente sul *karma* accumulato⁶²⁴. Si trattava di gettare via tutto ciò che

⁶¹⁷ “Put everything aside and only study death. Always study death, free yourself from death, and when death really comes you will not be flustered” (cfr. *ivi.*, pp. 42-43).

⁶¹⁸ *Ivi.*, p. 55.

⁶¹⁹ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 119.

⁶²⁰ BRAVERMAN, *op. cit.*, p. 110.

⁶²¹ *Ivi.*, pp. 10-11, 107 e 110.

⁶²² *Ivi.*, p. 105.

⁶²³ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 260.

⁶²⁴ BRAVERMAN, *op. cit.*, p. 105.

si aveva studiato, tutte le illusioni relative all'insegnamento buddhista, e recitare il *nenbutsu*, realizzando al contempo la realtà ultima della vacuità⁶²⁵:

Throwing out all your knowledge and your delusions and with *Namu Amida Butsu Namu Amida Butsu*, erasing reason, erasing the I and becoming one with the empty sky – that is being as earth and is the religious practice of Buddahood.⁶²⁶

La stessa fede nel Voto di Amida e nella rinascita nella Terra Pura era illusoria e dannosa, perché spingeva il fedele ad abbandonare ogni pratica, facendolo giungere impreparato al momento della morte⁶²⁷. Ai suoi allievi raccomandava sempre: “Non insegnate mai la salvezza in un mondo futuro, di cui non siete ancora parte. Semplicemente risvegliate in voi la verità e mostratela agli altri”⁶²⁸.

Suzuki seguiva un pensiero estremamente personale, un'unione di dottrina zen e pratiche amidiste, probabilmente unica nella storia di queste due correnti: l'interpretazione della meditazione, l'approccio radicale al *nenbutsu*, l'insistenza sulla “consapevolezza della morte”, il rigore con cui teneva fede al proprio insegnamento, ne fanno un personaggio senza predecessori né successori nella storia tanto dello Zen, quanto dell'amidismo⁶²⁹. Alla domanda di un allievo su quali fossero i fondamenti del buddhismo, Suzuki rispose di non avere nulla da poter insegnare; ma, pochi istanti dopo, proruppe in un grido che è la perfetta sintesi del suo pensiero: “Morirai! Morirai! Recita il *nenbutsu*. Non dimenticare mai la morte!”⁶³⁰

3.6 O Amida o il Vuoto: Ungo Kiyō, la scuola Ōbaku e Hakuin

Non bisogna pensare che, nonostante il forte supporto dato dal clan Ashikaga alla scuola Zen, i *bushi* si fossero monoliticamente dissociati dall'amidismo per seguire i propri signori: un'ampia fetta dei guerrieri continuò a esprimere una spiritualità che trascendeva i legami settari, soprattutto

⁶²⁵ *Ivi.*, p. 36.

⁶²⁶ *Ivi.*, p. 51.

⁶²⁷ *Ivi.*, pp. 60 e 103.

⁶²⁸ *Ivi.*, p. 47.

⁶²⁹ *Ivi.*, p. 6.

⁶³⁰ “You will die! You will die! Recite the *nenbutsu*. Never forget death!” (cfr. *ivi.*, p. 18).

quelli concernenti le due scuole prese in esame⁶³¹. Un esempio illustre è dato dallo *shōgun* Tokugawa Ieyasu, cresciuto in una famiglia affiliata alla scuola Jōdo e ardente praticante del *nenbutsu*, che in battaglia non solo issava bandiere con la scritta “Disprezzate questo mondo corrotto, inseguite la Terra Pura”, ma portava anche una statua di Amida di un metro e mezzo di altezza che lui stesso aveva scolpito⁶³². Conquistato il potere, designò lo Zōjōji 増上寺, monastero di scuola Jōdo a Edo, come tempio della famiglia Tokugawa (*bodaiji* 菩提寺): pertanto il suo clan continuò a supportare questa corrente amidista per tutto il periodo Edo⁶³³. Ciò non impedì allo *shōgun* di sostenere con vigore la scuola Zen Rinzai: Ishin Sūden 以心崇伝 (1569-1633), abate del potente tempio Nanzen 南禅寺 di Kyōto, fu suo segretario personale e combatté al suo fianco, consegnandogli, in una battaglia, le teste decapitate di tre nemici⁶³⁴.

I *bushi*, in generale, continuarono un culto sincretico tra Zen e amidismo, indifferenti alla retorica che bollava la seconda come una “pratica facile”: vedevano il campo di battaglia come un riflesso degli inferi sulla terra, pertanto erano terrorizzati dall’idea che, se fossero caduti combattendo con la mente assorbita in questa visione infernale, la loro rinascita ne sarebbe stata influenzata. Difatti, la presenza di monaci amidisti sui luoghi degli scontri continuò a essere testimoniata per tutto il periodo Sengoku⁶³⁵.

Fu agli inizi dell’era Tokugawa che si verificò un momento di cesura: in un tentativo di rilanciare la stagnante scuola Rinzai, si verificò lo scontro dialettico, soprattutto interno al ramo Myōshinji, tra coloro che proponevano di riformare la pratica sperimentando e attingendo da altre correnti, amidismo *in primis*, e coloro che puntavano a un “ritorno alle origini”, eliminando ogni aggiunta “successiva”⁶³⁶. Due momenti simbolici di tale disputa furono la controversia relativa al

⁶³¹ BLUM, *The Origins and Development...*, cit., p. 5.

⁶³² *Ivi.*, pp. 4-5; VICTORIA, *Zen at War...*, cit., p. 224.

⁶³³ BLUM, *The Origins and Development...*, cit., p. 5.

⁶³⁴ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., p. 224.

⁶³⁵ William M. BODIFORD, “Zen and Japanese Swordsmanship Reconsidered”, in Alexander BENNETT (a cura di), *Budo Perspectives. Volume One*, Auckland, Kendo World Publications, 2005, pp. 90-91.

⁶³⁶ Richard M. JAFFE, “Ungo Kiyō’s *Ōjōyōka* and Rinzai Zen Orthodoxy”, in PAYNE, TANAKA (a cura di), *Approaching the Land of Bliss...*, cit., p. 218.

componimento *Ōjōyōka* di Ungo Kiyō nel 1649⁶³⁷ e l'istituzione della scuola Ōbaku, a opera del monaco cinese Yīnyuán Lóngqí, nel 1661⁶³⁸.

Ungo Kiyō 雲居希膺 (1582-1659), abate del Myōshinji, figlio di un samurai di basso rango della provincia di Tosa, compose nel 1649 l'*Ōjōyōka* 往生要歌 (“Canzone fondamentale per la rinascita nella Terra Pura”), testo poetico il cui contenuto combinava dottrine zen e amidiste⁶³⁹. La posizione del monaco era che il paradiso della Terra Pura e Amida stesso avessero una natura immanente, rintracciabile nell'interiorità del fedele, e che il *nenbutsu* fosse una pratica fondamentalmente non settaria, uno degli “abili mezzi” della teoria dell'*upāya-kauśalya*⁶⁴⁰. Un'interpretazione che può essere rintracciata in numerosi altri componimenti zen, tra i quali l'*Amida hadaka monogatari* 阿弥陀裸物語 (“Il racconto di Amida nudo”) di Ikkyū Sōjun 一休宗純 (1394-1481)⁶⁴¹ e l'*Orategama* 遠羅天釜 (“La teiera lavorata a sbalzo”) di Hakuin Ekaku⁶⁴², espressa nel testo di Ungo con i seguenti versi:

When one awakens to Amida Buddha then He is not far away,
when one is deluded then He is in the distant West.
[...] both the Pure Land and Hell are within our hearts.
[...] We should call Amida Buddha, who is not different from this very body.
Oh, Matsushima, northern country of the Teaching, the waters of your harbor are the
same as the Pure Land's pond waters.
Hearing that the ten directions are the mind-only Pure Land,
if sentient beings work diligently, then this body is Amida Buddha.⁶⁴³

Altri elementi caratterizzanti del testo sono i numerosi riferimenti a *bushi* che, grazie a una pratica assidua, sono assurti a modelli di seguaci illuminati⁶⁴⁴ e i paragoni tra la rinascita nella Terra Pura

⁶³⁷ *Ivi.*, p. 202.

⁶³⁸ Helen J. BARONI, *Obaku Zen. The Emergence of the Third Sect of Zen in Tokugawa Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2000, p. 26.

⁶³⁹ JAFFE, *op. cit.*, pp. 202-203.

⁶⁴⁰ *Ivi.*, pp. 208 e 213-214.

⁶⁴¹ SANFORD, *op. cit.*, p. 122.

⁶⁴² JAFFE, *op. cit.*, pp. 208-209.

⁶⁴³ *Ivi.*, pp. 221-228.

⁶⁴⁴ *Ivi.*, p. 222.

e la realtà ultima della vacuità⁶⁴⁵. Nell'intenzione dell'autore, il testo avrebbe dovuto "risvegliare tutti gli esseri senzienti dal torpore delle centootto passioni e provocarne la rinascita nella Terra Pura"⁶⁴⁶. Tuttavia, l'opera e la pratica del *nenbutsu* propugnata da Ungo suscitarono accese critiche da parte dei vertici del ramo Myōshinji: il monaco fu minacciato di essere espulso dal tempio e ridotto allo stato laicale; successivamente, alcuni membri dell'ordine tentarono di bruciare le matrici del testo, azione che venne portata a termine dal discepolo che Ungo aveva designato come proprio erede, l'anno stesso della composizione⁶⁴⁷. A giustificare una simile reazione furono probabilmente anche gli espliciti riferimenti alla corruzione del clero buddhista, vertici del Myōshinjiha inclusi⁶⁴⁸. Nonostante la persecuzione, l'*Ōjōyōka* vide molte riscritture da parte dell'autore, e si diffuse presso ampi strati di popolazione nella zona di Matsushima, dove venne trasformato in una forma di *odori nenbutsu* e divenne noto come "Ungo *nenbutsu*"⁶⁴⁹. L'uso estensivo di pratiche amidiste in un percorso spirituale zen, esposto da Ungo, anticipò di circa cinque anni l'arrivo in Giappone di Ingen Ryūki, di cui il monaco giapponese diventerà fervente sostenitore⁶⁵⁰.

L'istituzione della scuola Zen Ōbaku (*Ōbakushū* 黄檗宗) viene convenzionalmente fatta risalire alla consacrazione del suo tempio principale, il Manpukuji 萬福寺 di Uji, da parte del fondatore Ingen Ryūki 隱元隆琦 (traslitterazione in giapponese del nome cinese Yīnyuán Lóngqí, 1592-1673)⁶⁵¹; difatti, in Cina non esisteva una "scuola" Ōbaku indipendente dalla Rinzai, ma costituiva una delle correnti interne ad essa⁶⁵².

La studiosa Helen J. Baroni sintetizza così la natura sincretica della "nuova" setta:

⁶⁴⁵ A titolo di esempio: "Without any hindrances, one returns to original emptiness. / This is commonly called "rebirth in the West." (cfr. *ivi.*, p. 227).

⁶⁴⁶ "[...] wake all sentient beings from the slumber of the one hundred eight passions and cause them to achieve rebirth in the Pure Land" (cfr. *ivi.*, p. 207).

⁶⁴⁷ *Ivi.*, pp. 202-203 e 215.

⁶⁴⁸ *Ivi.*, p. 210.

⁶⁴⁹ *Ivi.*, pp. 216-217.

⁶⁵⁰ *Ivi.*, pp. 203 e 211.

⁶⁵¹ BARONI, *op. cit.*, p. 26; DUMOULIN, *op. cit.*, pp. 300 e 303.

⁶⁵² BARONI, *op. cit.*, p. 25.

The Chinese founders approached the dual practice of Zen and Pure Land from the Zen perspective, and it was clear where the balance lay between the two teachings. They were Zen masters who made some use of Pure Land practices within a Zen context, reinterpreting them in terms of Zen conceptualization.⁶⁵³

Nell'insegnamento della scuola Ōbaku, le ritualità amidiste (*in primis*, il *nenbutsu*) venivano utilizzate per favorire la concentrazione negli stati meditativi⁶⁵⁴, non per la loro natura fideistica; era un approccio immanente, caratterizzato da formule quali *yuishin jōdo* 唯心淨土 (“Terra Pura frutto della mente”) e *koshin no Mida* 己心弥陀 (“Amida interno al sé”)⁶⁵⁵. Vennero inoltre ideate delle vere e proprie pratiche sincretiche, come il *nenbutsu kōan* 念仏公案, ovvero la meditazione su un enigma, posto dal maestro, coadiuvata dalla consueta recitazione del nome di Amida⁶⁵⁶. Gli elementi amidisti erano rilevabili tanto nella prassi dei monaci, quanto in quella dei laici, come già avveniva nella Cina della dinastia Ming (1368-1644); inoltre, in ossequio alla natura sincretica del buddhismo cinese, erano presenti anche elementi dei riti Tiāntái (la scuola da cui originò il Tendai giapponese), delle tradizioni taoiste e confuciane e dei culti popolari⁶⁵⁷; una fusione giustificata dalla dottrina zen sulla non-dualità delle dicotomie⁶⁵⁸. Va notato come un insegnamento formalmente duplice di Zen e Terra Pura fosse stato introdotto dai già citati monaci cinesi di epoca Kamakura: tuttavia, in Giappone il buddhismo prese progressivamente la strada della divisione settaria, al contrario di quanto avvenne in Cina⁶⁵⁹.

Ingen e i suoi discepoli giunsero a Nagasaki nel 1654, su invito ufficiale dell'abate del Kōfukuji⁶⁶⁰; non passò molto tempo prima che i loro insegnamenti suscitassero le feroci critiche dei monaci di importanti complessi templari zen, in particolare il Myōshinji, contrariati da quanto essi differissero rispetto a quello che ritenevano essere il “vero” Zen cinese di epoca Tang e

⁶⁵³ *Ivi.*, p. 115.

⁶⁵⁴ DUMOULIN, *op. cit.*, p. 303.

⁶⁵⁵ BARONI, *op. cit.*, p. 111.

⁶⁵⁶ *Ibidem.*

⁶⁵⁷ *Ivi.*, pp. 5, 28 e 121.

⁶⁵⁸ *Ivi.*, p. 109

⁶⁵⁹ *Ivi.*, p. 112.

⁶⁶⁰ *Ivi.*, pp. 35-36.

Song⁶⁶¹. La nuova enfasi data alle divisioni settarie spingeva sempre più i vertici zen a separare la dottrina e le pratiche “originarie” dalle influenze amidiste, per distanziarsi dalle rivali Jōdoshū e Jōdo shinshū. Tuttavia, come si è detto, in Cina non era mai esistita una vera e propria “scuola” della Terra Pura: il culto di Amida era un fenomeno ubiquitario nel buddhismo locale, e la corrente ch’an includeva elementi amidisti fin dall’“età dell’oro” della dinastia Tang⁶⁶². Queste tendenze sincretiche crebbero poi progressivamente, tanto da poter affermare che, durante il periodo di dominio della dinastia Ming, tutte le scuole e sette buddhiste cinesi si fossero fuse in un amalgama di dottrine ch’an e amidiste, segnando la fine del Ch’an “puro” – sempre che tale sia mai stato⁶⁶³.

Di fronte alla strenua opposizione dei vertici del Rinzai, Ingen, con l’approvazione dello *shōgun* Tokugawa Ietsuna 徳川家綱 (1641-1680), si vide quindi costretto a fondare una scuola indipendente⁶⁶⁴. La corrente Ōbaku continuò a influenzare la Rinzai⁶⁶⁵ fino all’intervento di Hakuin Ekaku 白隠慧鶴 (1686-1769): tra i monaci di maggiore caratura spirituale del periodo Edo, considerato il “padre” del Rinzai moderno⁶⁶⁶, fu fautore di una riforma che, tra i vari elementi di rottura con il passato, abolì la recitazione del *nenbutsu* (considerata una pratica sì valida, ma solo per fedeli di scarse capacità spirituali) per dare maggiore centralità allo *zazen* e allo studio dei *kōan*⁶⁶⁷. Tuttavia, neppure il suo pensiero fu esente dall’influenza dell’amidismo: uno dei suoi testi più celebri, il già citato *Orategama*, è stato definito da James H. Sanford “una quasi inscindibile fusione di Zen, amidismo normativo e nozioni esoteriche sulla Terra Pura”⁶⁶⁸; inoltre, nello *Zazen wasan* 座禪和讃 (Ode sulla meditazione), inserì cinque versi che rappresentano un evidente richiamo alla dottrina zen dell’immanenza dell’*ōjō*:

⁶⁶¹ DUMOULIN, *op. cit.*, p. 301.

⁶⁶² Robert H. SHARF, “Whose Zen? Zen Nationalism Revisited”, in HEISIG, MARALDO (a cura di), *Rude Awakenings...*, cit., p. 49.

⁶⁶³ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., p. 206. Quanto detto per la Cina può essere applicato anche alla storia degli sviluppi della scuola in Corea (cfr. BODIFORD, *op. cit.*, p. 91).

⁶⁶⁴ DUMOULIN, *op. cit.*, p. 302; TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 249.

⁶⁶⁵ JAFFE, *op. cit.*, p. 220.

⁶⁶⁶ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 247.

⁶⁶⁷ BARONI, *op. cit.*, pp. 106 e 156-158.

⁶⁶⁸ “[...] an almost unseparable fusion of Zen, normative Pure Land, and esoteric notions about the Pure Land” (cfr. SANFORD, *op. cit.*, p. 122).

La Terra Pura non è lontana.
Chi, con profondo rispetto ascolta
una volta questa verità,
la loda e la segue riconoscente,
acquisirà innumerevoli meriti.⁶⁶⁹

3.7 “Gioia nella morte”: la retorica su Zen, *bushidō* e *kamikaze*

Come si è visto, esisteva effettivamente un legame forte – seppure non totalizzante né esclusivo – tra il pensiero zen e la classe dei *bushi*. Nel XX secolo venne tuttavia a crearsi una retorica che presentava questo legame semplicisticamente come un dato di fatto, ritratto con un’ottica simpatetica, se non addirittura favorevole, che non necessitava di ulteriori approfondimenti⁶⁷⁰. Lo Zen venne reinterpretato come un’esperienza spirituale irrazionale e mistica, opposta al pragmatismo e all’utilitarismo occidentali, espressione più pura dell’animo giapponese in generale, e dello spirito samuraico in particolare⁶⁷¹. Fu un costrutto teoretico artificioso, un espediente atto a rispondere alla superiorità tecnologica “occidentale” con una presunta preminenza filosofica “orientale”: non è un caso che lo stesso termine *bushidō* diventi d’uso corrente solo a partire dal periodo Meiji⁶⁷². Questa retorica va analizzata nel più ampio quadro della teoria del *nihonjinron*, ovvero una serie di analisi, sedicenti scientifiche, atte a dimostrare l’“omogeneità” del popolo giapponese e l’“unicità” della sua “anima”, incarnata nella cultura e nelle tradizioni dell’arcipelago⁶⁷³. È esemplificativo ciò che scrisse Fueoka Seisen 笛岡清泉 (18??-19??) nella sua opera *Zen no tebiki* 禅の手引き (“Una guida allo Zen”, 1927):

Zen was introduced into Japan at the beginning of the Kamakura period, at a time when Bushido had risen to power. The simple and direct teachings of Zen coincided with the straightforward and resolute spirit of samurai discipline. In particular, the Zen teaching on life and death was strikingly

⁶⁶⁹ HAKUIN Ekaku, “Ode sulla meditazione / *Zazen wasan*”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 454.

⁶⁷⁰ BODIFORD, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁷¹ RAVERI, *op. cit.*, p. 478.

⁶⁷² TOLLINI, *L’ideale della Via...*, cit., pp. 142-143.

⁶⁷³ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 271.

clear and thorough. Because samurai stood on the edge between life and death, this teaching was very appropriate for their training. They very quickly came to revere and have faith in it.⁶⁷⁴

Principale artefice di questa retorica fu lo storico e filosofo Suzuki Daisetsu 鈴木大拙 (1870-1966), con l'immagine romanticizzata dei samurai che creò a uso e consumo dei suoi lettori e studenti "occidentali"⁶⁷⁵. Suzuki interpretava lo Zen non come una scuola di pensiero, con una sua fondazione e una sua evoluzione storica, ma come una verità eterna, assoluta e trascendente, l'"essenza" stessa del buddhismo, non approcciabile per mezzo della ragione, ma solo grazie allo slancio intuitivo del *satori*⁶⁷⁶. Inoltre, in un saggio in lingua inglese del 1906, intitolato *The Zen Sect of Buddhism*, motivava la vittoria del Giappone sulla Russia nella guerra del 1904-1905 come frutto del legame esistente tra Zen e *bushidō*:

The Lebensanschauung of Bushido is no more nor less than that of Zen. The calmness and even joyfulness of heart at the moment of death which is conspicuously observable in the Japanese, the intrepidity which is generally shown by the Japanese soldiers in the face of an overwhelming enemy; and the fairness of play to an opponent, so strongly taught by Bushido – all these come from the spirit of the Zen training, and not from any such blind, fatalistic conception as is sometimes thought to be a trait peculiar to Orientals.⁶⁷⁷

Nukariya Kaiten 忽滑谷快天 (1867-1934), studioso e monaco Sōtō, nonché amico personale di Suzuki, fu autore di un saggio in lingua inglese, dal titolo esemplificativo *Religion of the Samurai: A Study of Zen Philosophy and Discipline in China and Japan*, in cui postulava con tale sicurezza la simbiosi tra Zen e *bushidō* da alternare i due termini con apparente *nonchalance*:

After the Restoration of the Meiji the popularity of Zen began to wane, and for some thirty years remained in inactivity; but since the Russo-Japanese War its revival has taken place. And now it is looked upon as an ideal faith, both for a nation full of hope and energy, and for a person who has to fight his own way in the strife of life. Bushido, or the code of chivalry, should be observed not only by the soldier in the battlefield, but by every citizen in the struggle for existence. If a person be a person and not a beast, then he must be a samurai – brave, generous, upright, faithful,

⁶⁷⁴ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., pp. 99-100.

⁶⁷⁵ PAYNE, *op. cit.*, p. 14.

⁶⁷⁶ RAVERI, *op. cit.*, p. 478.

⁶⁷⁷ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., p. 105.

and manly, full of self-respect and self-confidence, and at the same time full of the spirit of self-sacrifice.⁶⁷⁸

Nacque così la tendenza a spiegare le continue vittorie riportate dall'esercito imperiale sui fronti dell'Asia e della Russia come frutto del *bushidō*: quello che era un insieme di norme atte a regolare il comportamento di una classe sociale, per altro d'élite, venne reinterpretato come l'"essenza" stessa dell'"anima" di tutti i giapponesi⁶⁷⁹. Vennero isolate singole nozioni proprie del pensiero zen rintracciabili nell'*ethos* dei *bushi* – quali la spontaneità, l'assenza di "io" nell'agire, la vacuità di concetti morali quali il "bene" e il "male", la non-azione – e applicati forzosamente alle armate che stavano colonizzando il continente asiatico⁶⁸⁰. È sempre Suzuki a tracciare un chiaro parallelo tra la disciplina monastica zen e l'addestramento di un guerriero:

Zen discipline is simple, direct, self-reliant, self-denying; its ascetic tendency goes well with the fighting spirit. The fighter is to be always single-minded with one object in view, to fight, looking neither backward nor sideways. To go straight forward in order to crush the enemy is all that is necessary for him.⁶⁸¹

Nella convinzione che le conoscenze e le abilità acquisite con un addestramento zen potessero essere convertite nella sfera militare, Suzuki riprendeva un'idea già espressa dal suo maestro Shaku Sōen:

The power that comes from Zen training can be called forth to become military power, good government, and the like. In fact, it can be applied to every endeavor. The reason that Bushido has developed so greatly since the Kamakura period is due to Zen, the essence of Buddhism. It was the participation of the Way of Zen which, I believe it can be said, gave to Bushido its great power.⁶⁸²

Va tuttavia sottolineato che l'idea che lo studio dello Zen e un addestramento di tipo monastico potessero beneficiare l'abilità con la spada di un guerriero non nacque nel periodo Meiji, ma era ampiamente diffusa già nel periodo Edo; o, quantomeno, abbastanza diffusa da spingere il samurai

⁶⁷⁸ *Ivi.*, p. 58.

⁶⁷⁹ *Ivi.*, p. 95.

⁶⁸⁰ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 269.

⁶⁸¹ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., p. 106.

⁶⁸² *Ivi.*, p. 99.

Izawa Banryū a scrivere polemicamente che “non c’è mai stato qualcuno che abbia ottenuto l’abilità nell’arte della spada studiando lo Zen. Anche gli studenti della scuola Zen devono avere un maestro di spada”⁶⁸³.

Masunaga Reihō 増永靈鳳 (1902-1981), monaco e studioso zen Sōtō, in un articolo per il giornale buddhista *Chūgai Nippō* 中外日報 del 1945, scrisse:

The source of the spirit of the Special Attack Forces lies in the denial of the individual self and the rebirth of the soul, which takes upon itself the burden of history. From ancient times Zen has described this conversion of mind as the achievement of complete enlightenment.⁶⁸⁴

Risulta quindi comprensibile il fatto che Brian Victoria dia per scontata un’influenza fondante dell’unità di Zen e *bushidō* nella formazione dei Corpi speciali d’attacco (*Tokubetsu kōgekitai* 特別攻撃隊, comunemente abbreviato in *tokkōtai* 特攻隊⁶⁸⁵), in “Occidente” erroneamente noti come *kamikaze* 神風⁶⁸⁶. E, a dire il vero, in ciò non è l’unico⁶⁸⁷. Tuttavia, a una più attenta analisi, anche questa si rivela, se non una vera e propria retorica, quantomeno una considerazione grossolana e approssimativa.

Le osservazioni seguenti si rifanno al saggio *La vera storia dei kamikaze giapponesi* (2002) di Emiko Ohnuki-Tierney, il primo lavoro accademico basato sugli scritti dei piloti *tokkōtai* mai pubblicato in una lingua diversa dal giapponese⁶⁸⁸. Il libro si concentra sui diari lasciati da cinque piloti di esperienze, studi, sentimenti abbastanza differenti tra loro da offrire uno spaccato rappresentativo degli appartenenti ai Corpi speciali⁶⁸⁹. La conclusione della studiosa è che sia

⁶⁸³ “[...] there has never been a case of someone who attained skill in swordsmanship by studying Zen. Even students of Zen must have a sword instructor” (cfr., BODIFORD, *op. cit.*, p. 72).

⁶⁸⁴ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., p. 139.

⁶⁸⁵ OHNUKI-TIERNEY, *op. cit.*, p. 167.

⁶⁸⁶ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., p. 129.

⁶⁸⁷ BODIFORD, *op. cit.*, p. 70.

⁶⁸⁸ OHNUKI-TIERNEY, *op. cit.*, p. 197.

⁶⁸⁹ *Ivi.*, pp. 19 e 205.

stato il governo imperiale a creare il luogo comune dei *tokkōtai* come “samurai moderni”, sovrapponendo i loro attacchi ai suicidi dei *bushi* in battaglia⁶⁹⁰.

Partendo da questo saggio, si possono individuare tre punti critici nella teoria dell’influenza di Zen e *bushidō* sui Corpi *tokkōtai*: il primo, come già sottolineato da Christopher Ives e riportato nella prima parte dell’elaborato, è che non esiste alcuna prova che i piloti abbiano partecipato ad un addestramento di tipo zen⁶⁹¹. Pur analizzando approfonditamente la preparazione a cui venivano sottoposti, Ohnuki-Tierney non fa alcuna menzione di pratiche legate a monaci zen o basate sulla filosofia di questa corrente.

Il secondo punto è la mancanza di preminenza che il pensiero zen ha nei curriculum di studio dei cinque piloti presi in analisi nel saggio⁶⁹². La studiosa riporta l’elenco completo delle 1356 opere la cui lettura è testimoniata nei diari dei cinque giovani, dal quale si evince come solo uno di loro, Nakao Taketoku (1923-1945), abbia sostenuto uno studio sostanzioso della filosofia zen⁶⁹³: in questo elenco, risultano centrali Dōgen e i pensatori della Scuola di Kyōto, tra i quali Nishida Kitarō (diciotto opere lette), Tanabe Hajime 田邊元 (sedici opere), Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 (otto opere), Nishitani Keiji 西谷啓治 (due opere), a cui vanno aggiunte tre opere di Suzuki Daisetsu che, sebbene non fosse parte della Scuola, fu collega e amico personale di Nishida⁶⁹⁴. Tuttavia, è la stessa Ohnuki-Tierney a sottolineare l’eccezionalità dell’interesse di Nakao per gli autori della tradizione⁶⁹⁵, se raffrontato al resto dei piloti-studenti, per i quali “il *Faust* di Goethe e *I dolori del giovane Werther* erano di gran lunga più densi di significato dei classici giapponesi”⁶⁹⁶. Lo stesso approccio di Nakao non fu totalizzante: ad esempio, tra le pagine di diario del 1943 se ne trovano alcune in cui il giovane, trattando i temi della vita e della morte, alterna citazioni dello *Shōbōgenzō* 正法眼藏 (“Il tesoro dell’occhio del vero Dharma”) di Dōgen a passi della *Commedia* dantesca⁶⁹⁷. Il giovane studiò anche il fascismo nelle figure di Vilfredo

⁶⁹⁰ *Ivi.*, p. 20.

⁶⁹¹ IVES, *op. cit.*, p. 103.

⁶⁹² Va sottolineato che i cinque piloti del saggio di Ohnuki-Tierney appartenevano al gruppo degli studenti universitari fatti laureare in anticipo dal governo per renderli arruolabili; un’altra fetta consistente dei Corpi speciali era costituita da militari di leva (cfr. OHNUKI-TIERNEY, *op. cit.*, pp. 4 e 170).

⁶⁹³ *Ivi.*, p. 231.

⁶⁹⁴ *Ivi.*, pp. 337-348.

⁶⁹⁵ *Ivi.*, p. 232.

⁶⁹⁶ *Ivi.*, p. 287.

⁶⁹⁷ *Ivi.*, p. 236.

Pareto e Giovanni Gentile, giudicandolo “il bastione totalitario che si è levato contro il liberalismo e il materialismo”⁶⁹⁸.

Un approccio olistico alla cultura e alla filosofia che accomuna Nakao agli altri piloti presi in esame: giovani idealisti, fortemente influenzati dal Romanticismo europeo⁶⁹⁹ e giapponese (soprattutto dalla cosiddetta “Scuola romantica giapponese”, *Nihon romanha* 日本ロマン派), che si ponevano intellettualmente contro il capitalismo e il materialismo “occidentali”⁷⁰⁰; studenti universitari talmente influenzati dalla lettura di Søren Kierkegaard, Fëdor Dostoevskij e Friedrich Nietzsche da poterne citare a memoria passaggi in lingua originale, senza sentire il bisogno di specificarne la paternità⁷⁰¹. Tra le correnti di pensiero “occidentali” più influenti per questi piloti figurano il marxismo-leninismo (sebbene reinterpretato in chiave patriottica)⁷⁰²; il cristianesimo, studiato tanto su opere “canoniche” (la *Bibbia*, la *Divina Commedia* e *Kierkegaard in primis*⁷⁰³) quanto su autori giapponesi (Uchimura Kanzō 内村鑑三, Nitobe Inazō 新渡戸稲造 e Tanabe Hajime, tra gli altri⁷⁰⁴); la filosofia greca, in particolare lo stoicismo di Zenone di Cizio e l’epicureismo lucreziano⁷⁰⁵; l’umanitarismo di Albert Schweitzer⁷⁰⁶. Non può che risultare grossolano, dunque, ridurre un simile universo culturale e intellettuale alla monolitica influenza della scuola Zen.

Il terzo punto fa riferimento al contesto storico in cui venne teorizzata l’operazione *tokkōtai*: il 1943, l’anno in cui l’Italia si arrese, l’esercito imperiale era sul punto di doversi ritirare dai fronti del Pacifico e un’invasione americana dell’arcipelago risultava sempre più plausibile⁷⁰⁷. Fu l’ammiraglio di divisione Ōnishi Takijirō 大西瀧治郎 (1891-1945) a concepire la nascita dei

⁶⁹⁸ *Ivi.*, p. 276.

⁶⁹⁹ *Ivi.*, p. 5.

⁷⁰⁰ *Ivi.*, pp. 277-278.

⁷⁰¹ *Ivi.*, p. 283.

⁷⁰² *Ivi.*, pp. 5 e 274-275.

⁷⁰³ *Ivi.*, p. 285. Uno dei piloti, Hayashi Ichizō 林市蔵, portò con sé, nell’ultimo volo, la *Bibbia*, *La malattia mortale* di Kierkegaard e una foto della madre (cfr. *ivi.*, p. 6).

⁷⁰⁴ *Ivi.*, p. 276.

⁷⁰⁵ *Ivi.*, pp. 4 e 283.

⁷⁰⁶ *Ivi.*, p. 276.

⁷⁰⁷ *Ivi.*, pp. 3 e 171.

Corpi speciali, nella speranza che la forza dell’“animo giapponese” potesse realizzare il miracolo di competere con la schiacciante superiorità tecnologica delle navi americane; le quali, a causa dei radar, non potevano essere abbattute in altro modo⁷⁰⁸. Tra il 21 ottobre 1944, giorno in cui venne istituita l’operazione, e il 15 agosto 1945, termine della guerra, furono costituiti 647 Corpi speciali, formati da aerei, alianti e siluri sottomarini attrezzati in maniera da impedire al pilota il rientro alla base: fu la prima volta che le forze armate utilizzarono strumenti che garantivano la morte del soldato che li guidava⁷⁰⁹. Fu Ōnishi a conferire ai *tokkōtai* il nome *shinpū* 神風⁷¹⁰ (“vento divino”), in riferimento ai tifoni che affondarono “miracolosamente” le flotte mongole per ben due volte, durante le invasioni del 1274 e del 1281⁷¹¹.

Fin dall’inizio, l’operazione ebbe il marchio evidente dell’*extrema ratio* contro l’imminente sconfitta. Quando venne istituita, non un solo ufficiale diplomato nelle accademie dell’esercito e della marina si offrì volontario: ai loro occhi appariva come un’azione suicida, priva di qualsiasi efficacia strategica. Furono Ōnishi e i suoi aiutanti a ordinare ad alcuni di essi di “offrirsi” per i corpi speciali⁷¹²: una pratica che dovette proseguire nei mesi successivi, considerato che, della totalità dei piloti *tokkōtai*, solo due terzi risultano essersi effettivamente offerti di propria spontanea volontà⁷¹³. Risulta pertanto difficile credere a un’influenza pianificata e consistente del pensiero zen su quella che era, a tutti gli effetti, un’“ultima spiaggia”, un’operazione disperata organizzata da un esercito terrorizzato e sull’orlo della disfatta più totale⁷¹⁴.

Il primo attacco contro la marina americana avvenne il 25 ottobre 1944 nella baia di Leyte, a opera dell’Unità d’attacco speciale “Shikishima”⁷¹⁵. Seki Yukio 関行男 (1921-1944) fu uno degli ammiragli a cui venne ordinato di schiantarsi contro le navi americane, un abile pilota particolarmente ammirato. Stando alla testimonianza di Onoda Masashi 小野田政, all’epoca giornalista per la marina imperiale, dopo essere stato “offerto volontario” per la missione, Seki avrebbe dichiarato:

⁷⁰⁸ *Ivi.*, pp. 4 e 167.

⁷⁰⁹ *Ivi.*, pp. 3, 168 e 170.

⁷¹⁰ Il termine *kamikaze*, prevalente nell’uso “occidentale”, è dovuto a una lettura erronea dei caratteri che formano il termine *shinpū*.

⁷¹¹ *Ivi.*, pp. 167-168.

⁷¹² *Ivi.*, pp. 4 e 175.

⁷¹³ *Ivi.*, p. 168.

⁷¹⁴ IVES, *op. cit.*, p. 104.

⁷¹⁵ OHNUKI-TIERNEY, *op. cit.*, p. 167.

Non c'è più speranza per il Giappone, se deve uccidere un pilota abile come me. Io posso colpire una portaerei con una bomba da 500 chili e tornare vivo, senza alcun bisogno di fare una picchiata suicida.⁷¹⁶

Se si analizzano direttamente le parole di chi visse l'esperienza dei Corpi speciali in prima persona, risulta difficile sostenere la retorica dell'influenza di un qualsiasi costrutto filosofico su una simile carneficina.

3.8 “Trapassando la più dura delle pietre”: lo Zen in prima linea

Una volta fissato il quadro storico della “nascita” ed evoluzione della classe guerriera, delle scuole Zen e dell'amidismo in Giappone, chiarita la natura retorica di alcuni dei più duraturi luoghi comuni legati ad esse, la domanda resta: a prescindere dall'impulso militarista del tempo, a spingere i monaci zen ad arruolarsi volontari nell'esercito imperiale e a combattere sui fronti bellici della prima metà del XX secolo, può essere stata soprattutto la persistenza dell'idea, diffusa in epoca Kamakura, dell'enorme potenziale spirituale dell'esatto istante dello scontro?

Purtroppo, la scarsità di testimonianze dirette lasciate dai protagonisti delle vicende trattate impedisce di dare una risposta definitiva. Da un lato, come si è visto, l'inedito clima di democrazia e libertà civili del dopoguerra, spinse i complessi templari e i singoli monaci a tacere il contributo dato al colonialismo nipponico; dall'altro, la carneficina della guerra del Pacifico travolse, com'è ovvio, anche molti di questi monaci, privandoci delle loro considerazioni sull'accaduto.

Resta, tuttavia, un *fil rouge* che attraversa l'esperienza “comune” della classe sociale dei *bushi* e delle due scuole buddhiste. È interessante notare, come si è detto, che l'idea dell’“ultimo istante” e delle sue implicazioni soteriologiche, inizialmente postulata dal buddhismo della Terra Pura, venga meno in questa tradizione con il sopravvento della scuola Jōdo shin sulla Jishū, e della superfluità della recitazione del *nenbutsu* al momento della morte, teorizzata da Shinran, sull'interpretazione più “ortodossa” di Shinkyō. Successivamente, l'idea dell’“ultimo momento” inizia a permeare gli scritti dei maestri zen, seppure interpretata non più come un'occasione eccezionale di ottenere la rinascita nella Terra Pura (e quindi, una forma di salvezza *tariki*), ma come possibilità unica di slancio verso il *satori* (ossia, una forma di illuminazione *jiriki*). Hakuin

⁷¹⁶ *Ivi.*, p. 175.

Ekaku era convinto che, per praticare lo Zen, lo stile di vita di un guerriero fosse superiore a quello di un monaco, per la straordinaria opportunità di meditazione offerta dal “cavalcare verso un’orda di innumerevoli nemici”⁷¹⁷. In una lettera a un suo sostenitore dell’aristocrazia samuraica, espresse così il concetto:

Meditating in this way [a dorso di cavallo], the warrior can accomplish in one month what it takes the monk a year to do; in three days he can open up for himself benefits that would take the monk a hundred days.⁷¹⁸

Come affermarono, prima di lui, anche Takuan Sōhō, Suzuki Shōsan e Yamamoto Tsunetomo, l’assenza di paura della morte non era che un mero beneficio pratico, se non veniva applicata sul campo di battaglia, laddove, anche se si fosse stati in cento uomini contro diecimila, gli si sarebbe cavalcato incontro “come trapassando la più dura delle pietre”⁷¹⁹.

Il passaggio di quest’idea, pur con tutte le variazioni del caso, dalle scuole amidiste a quelle Zen, può essere spiegato in due modi: o fu uno scambio di idee, avvenuto in quel periodo di “osmosi” tra le due tradizioni che ha prodotto figure come Ippen da un lato, Takuan, Suzuki e Ungo Kiyō dall’altro; oppure fu un’“acquisizione” operata in favore della classe dei *bushi*, il cui attaccamento alla teoria dell’“istante finale” come momento cardine della vita spirituale aveva già spinto Shinkyō a “ricalibrare” le idee del maestro Ippen, per accordarvi una maggiore centralità.

In uno dei suoi scritti, Suzuki Shōsan incitava i samurai alla pratica del *tokinokoe zazen* 鬨の聲座禪, ovvero “lo *zazen* del grido di battaglia”⁷²⁰:

It’s best to practice zazen from the start amid hustle and bustle. A warrior, in particular, absolutely must practice a zazen that works amid war cries. Gunfire crackers, spears clash down the line, a roar goes up and the fray is on: and that’s where, firmly disposed, he puts meditation into action. At a time like that, what use could he have for a zazen that prefers quiet? However fond of Buddhism a warrior may be, he’d better throw it out if it doesn’t work amid war cries.⁷²¹

⁷¹⁷ VICTORIA, *Zen at War...*, cit., pp. 220-221.

⁷¹⁸ *Ivi.*, p. 221.

⁷¹⁹ *Ibidem.*

⁷²⁰ *Ivi.*, p. 218.

⁷²¹ *Ivi.*, p. 219.

Per Suzuki, una pratica meditativa che non può essere applicata al campo di battaglia è da considerarsi del tutto inutile⁷²².

La testimonianza del già citato Nakajima Genjō 中島玄奘 (1915-2000), monaco Rinzai e combattente della marina imperiale per quasi dieci anni, ha il carattere dell'eccezionalità non solo per la scarsità, menzionata in precedenza, di monaci zen testimoni diretti della guerra, ma anche perché rappresenta un esempio moderno di un *satori* raggiunto fronteggiando la morte. Monaco dall'età di quindici anni al tempio Shōin 松蔭寺, di cui diventerà abate nel dopoguerra, allievo per nove anni di Yamamoto Genpō 山本玄峰 (1866-1961), uno dei più rispettati e influenti maestri zen del XX secolo, Nakajima si arruolò volontario nella marina imperiale nel 1936, all'età di ventuno anni. Solo un anno prima, aveva fatto esperienza dello stadio iniziale di illuminazione (*kenshō* 見性)⁷²³. Dal 1937 al 1940 fu impegnato in operazioni militari tra Shanghai e il fiume Azzurro⁷²⁴; con lo scoppio della guerra del Pacifico, nel 1941, partecipò alla conquista di Singapore e all'invasione di Nuova Guinea e Guadalcanal⁷²⁵. Durante una ricognizione all'isola di Hainan, la sua nave venne colpita da un siluro: fu la sua occasione di sperimentare l'illuminazione “trapassando la più dura delle pietre”:

As I drifted in the South China Sea, I groaned caught in the realm of desire, hovering between life and death. *Kōans* and reciting the name of Amitābha Buddha were meaningless. There was nothing else to do but totally devote myself to Zen practice within the context of the ocean itself. It would be a shame to die here I thought, for I wanted to return to being a Zen priest. Therefore I single-mindedly devoted myself to making every possible effort to survive, abandoning all thought of life and death. It was just at that moment that I freed myself from life and death.

This freedom from life and death was in reality the realization of great enlightenment [...]. I placed my hands together in my mind and bowed down to venerate the Buddha, the Zen Patriarchs, their Dharma descendants, and especially Master Gempō.⁷²⁶

⁷²² *Ivi.*, p. 218.

⁷²³ VICTORIA, *Zen War Stories*, cit., p. 3.

⁷²⁴ *Ivi.*, p. 7.

⁷²⁵ *Ivi.*, p. 8.

⁷²⁶ *Ivi.*, p. 9.

Nel dopoguerra, Nakajima avrà una brillante carriera nell'ordine monastico, divenendo prima abate del Shōinji, poi capo del ramo Myōshinjiha dello Zen Rinzai⁷²⁷. La sua resta la testimonianza più potente di come l'idea del potenziale soteriologico del momento estremo di incontro con la morte avesse fatto breccia nella spiritualità zen.

⁷²⁷ *Ivi.*, p. 3.

CONCLUSIONE

In questo elaborato sono state analizzate le motivazioni storico-filosofiche che spinsero i monaci zen giapponesi ad arruolarsi volontari nell'esercito imperiale, partecipando attivamente ai combattimenti sui fronti di guerra tra la fine del XIX e la prima metà del XX secolo.

Nella prima parte si è esaminato il saggio *Zen at War* di Brian Victoria e l'impatto che ebbe sul mondo monastico nipponico. Si è poi proceduto a delineare il quadro dell'epoca, sottolineando le ragioni storiche (il "tradizionale" asservimento delle scuole buddhiste alle forze governative, la teoria della retribuzione karmica come giustificazione delle ineguaglianze sociali, l'idea che l'obbedienza al sovrano sia una legge immutabile della natura e che si abbia un "debito di gratitudine" nei suoi confronti, le dottrine dell'interdipendenza reciproca di tutti i fenomeni e della "Via di mezzo", il culto degli antenati, il valore dato allo *status quo*) e le ragioni teoretiche (le dottrine della "coproduzione condizionata", del "non-dualismo" e dell'"*upāya-kauśalya*", la mancanza di dogmi che il fedele sia chiamato a difendere, l'enfasi data alla "pace interiore" a discapito della giustizia) che, secondo Victoria e altri due importanti studiosi del tema, Ichikawa Hakugen e Christopher Ives, spinsero gli appartenenti alle correnti spirituali giapponesi (fossero religiosi o laici) a partecipare al progetto imperialista del governo. Non si è mancato di sottolineare come sia le prime, sia le seconde ragioni, possano sì dimostrare il motivo per cui monaci e seguaci dello Zen abbiano *accettato passivamente* di supportare le forze imperiali, ma non perché abbiano *collaborato attivamente* alla guerra, arruolandosi come volontari e andando al fronte a uccidere. Vengono infine mosse critiche tanto all'approccio metodologico di Victoria e Ichikawa (moralista, essenzialista e, per stessa ammissione del primo, "partigiano"), quanto all'attribuzione di responsabilità operata da Victoria (per cui lo "Zen della Via imperiale" sarebbe originato dallo stretto legame tra questa scuola buddhista e il *bushidō*) e da Christopher Ives (per il quale fu una storica "simbiosi istituzionale" tra le scuole zen e i poteri governativi a favorire la svolta militarista delle prime). Le spiegazioni fornite da questi studiosi, infatti, evidenziano alcune delle cause dietro alla nascita dello "Zen della Via imperiale", ma, come dimostrato, non possono essere accettate come esposizioni omnicomprehensive.

Per rispondere alla domanda rimasta insoluta di cosa abbia potuto spingere volontariamente i seguaci dello Zen sui campi di battaglia, nella seconda parte è stato introdotto il quadro storico

del Giappone a cavallo tra la fine del periodo Heian e l'inizio del periodo Kamakura: un'epoca caratterizzata dalla lotta per il potere tra la decadente corte imperiale e l'emergente classe dei *bushi*. Fu uno scontro talmente sanguinoso che, unito al generale clima di anarchia e al susseguirsi di disastri naturali, fece emergere in ampi strati della popolazione la convinzione di stare vivendo nell'era del *mappō*, la “degenerazione della Legge”. Questa *Lebensanschauung*, contemporaneamente al graduale passaggio di consegne dall'*ancien régime* imperiale al governo militare del *bakufu*, portò alla progressiva decadenza delle scuole *kenmitsu* (Tendai e Shingon), legate a doppio filo all'aristocrazia e alla corte. Ciò consentì la nascita e lo sviluppo delle correnti del “nuovo buddhismo” Kamakura, delle quali, in questa parte dell'elaborato, vengono analizzate soprattutto quelle afferenti al buddhismo amidista. Di queste scuole è stato esaminato l'impianto dottrinale, i testi fondamentali di riferimento, l'arrivo in Giappone e il progressivo sviluppo, con particolare attenzione alle figure dei monaci Ennin, Kūya e Genshin. L'opera principale di quest'ultimo, l'*Ōjōyōshū*, contiene il più antico *corpus* giapponese di istruzioni su una delle pratiche chiave per comprendere l'afflato spirituale del periodo: i “riti della buona morte” (*rinjū gyōgi*), in cui veniva sottolineata l'importanza della “giusta concentrazione” nell'ultimo istante di vita per ottenere la rinascita nella Terra Pura di Amida. Fu solo con Hōnen che l'amidismo raggiunse una profondità di pensiero tale da renderlo *de facto* una corrente indipendente dalla scuola “madre” Tendai: per il monaco, abbandonandosi alla “forza altrà” del Buddha Amida, il fedele non aveva che da recitare il *nenbutsu* “con fede vera” e “all'ultimo momento” per ottenere la salvezza. Proprio l'enfasi su questi due punti, tuttavia, gettava i fedeli in uno stato d'ansia per l'impossibilità di sapere se, in tale frangente, sarebbero stati fisicamente, mentalmente o spiritualmente in grado di far fronte a quanto loro richiesto: ciò portò al diffondersi della pratica del *jigai ōjō*, ovvero una forma ritualizzata di suicidio il cui fine era la rinascita nella Terra Pura, ottenuta sublimando in un unico gesto (messo in atto quando ancora si era saldi nelle proprie capacità fisiche e mentali) la propria vita e trasformandola in un dono ad Amida.

Nonostante la reazione del buddhismo “istituzionale” (nell'elaborato viene approfondita la figura di Kakuban e la corrente dell'*himitsu nenbutsu*), questi “azzardi” teoretici ebbero una presa immediata e duratura sui *bushi*: i rappresentanti di una classe sociale, per le scuole *kenmitsu* spiritualmente “impura” (non solo uccidevano di mestiere, ma, attaccando il potere imperiale, insidiavano la stessa impalcatura governativa su cui tali correnti si basavano), che venne “salvata” dall'amidismo di Hōnen. Per il monaco, se il guerriero, “nell'ultimo momento” dello scontro, avesse rigettato ogni desiderio di vittoria e sopraffazione, abbandonandosi “con fede vera” alla benevolenza di Amida e recitando il *nenbutsu*, avrebbe ottenuto la rinascita *anche uccidendo*. In un momento storico in cui il combattimento tra *bushi* stava già ritualizzandosi, l'insegnamento di

Hōnen lo rese una forma estrema di meditazione tra individui che guerreggiavano non per odio o per desiderio di conquista, ma nell'ambito di un codice etico-comportamentale condiviso. Come nel *jigai ōjō*, il lanciarsi incontro alla morte venne trasceso e interpretato come un offrire ad Amida il bene più alto: il proprio corpo e la propria vita. E offrendo sé stessi, si superava ogni dubbio di fede e si era saldi nella certezza dell'*ōjō*: andare in battaglia diventava un'occasione irripetibile per accedere al paradiso della Terra Pura, e, in quanto tale, un'idea propulsiva ed esistenzialmente risolutiva, uno stimolo irrefrenabile a gettarsi volontariamente incontro al proprio nemico.

Per dimostrare come quest'idea dell'immenso potenziale soteriologico dell'istante del combattimento sia sopravvissuta nell'immaginario spirituale dei *bushi*, trovando inoltre una collocazione nel corredo dottrinale dello Zen, nella terza parte dell'elaborato vengono esaminati proprio eventi e figure rappresentativi di questo incontro-scontro. Inizialmente, è stata descritta l'introduzione e lo sviluppo della scuola zen in Giappone, analizzandone le dottrine cardine, i motivi per cui fece presa sui *bushi* di alto rango e come questi ne sostennero la progressiva diffusione tra i guerrieri di basso lignaggio, che rimasero contemporaneamente legati all'amidismo. Si è visto come il pensiero di Shinran, pur enfatizzando la centralità dei "malvagi" nel messaggio di salvezza di Amida, nell'esaltare l'abbandono di fede a discapito del *nenbutsu* recitato nell'istante della morte, alienò il favore dei guerrieri, che si rivolsero in misura maggiore alle scuole zen e all'amidismo della corrente Jishū. L'*hijiri* Ippen, figura cardine di questo movimento, univa nel proprio insegnamento il fideismo amidista a dottrine proprie della tradizione zen, quali la vacuità e la non-dualità; grazie alla natura itinerante della sua pratica religiosa, e all'accorta politica del suo successore Shinkyō, questa corrente risultò molto influente presso i *bushi*, almeno fino alla raggiunta decadenza del periodo Sengoku. Si è poi proceduto ad analizzare la figura del monaco Takuan Sōhō, passato dall'amidismo alla corrente Rinzai, i cui scritti diedero una forte centralità alla comunanza tra la dottrina zen e l'arte della spada, ponendo le basi teoriche dell'unità tra lo Zen e la Via dei *bushi*. Contemporaneo di Takuan, Suzuki Shōsan, ex-samurai al servizio di Tokugawa Ieyasu e monaco Sōtō, fautore di una dottrina rigorosa ed energica denominata "Niō Zen", delineò una pratica incentrata sulla meditazione sulla morte, coadiuvata dalla costante recitazione del *nenbutsu*. Suzuki fu il primo di una serie di pensatori "sincretici" che, tra il XVII e il XVIII secolo, postularono l'uso intensivo di pratiche amidiste in un percorso spirituale zen: tra di essi, ebbero un ruolo di rilievo Ungo Kiyō (autore del componimento *Ōjōyōka*) e il monaco cinese Yīnyuán Lóngqí (fondatore, nel 1661, della scuola zen Ōbaku). Una corrente di teoreti che venne interrotta *ex abrupto* dall'intervento censorio di Hakuin Ekaku, monaco di grande caratura spirituale, reputato il "padre" del Rinzai moderno, il

quale, nel tentativo di rilanciare la declinante corrente, promosse un “ritorno alle origini” rigettando ogni pratica estranea all’“ortodossia” zen.

L’elaborato prosegue analizzando la creazione, nel XX secolo, di una retorica che enfatizzava il legame tra Zen e *bushidō* come un dato di fatto “naturale”, esistente fin dall’introduzione della scuola buddhista in Giappone. Si trattò, per usare un’espressione coniata da Eric Hobsbawm, dell’“invenzione di una tradizione”⁷²⁸ a fini militaristici, in cui lo Zen veniva reinterpretato come un’esperienza spirituale irrazionale e mistica, opposta al pragmatismo e all’utilitarismo occidentali, espressione più pura dell’animo giapponese e dello spirito samuraico. Una retorica, questa, che venne applicata anche alla formazione dei Corpi speciali d’attacco, i cosiddetti *kamikaze*, nonostante si trattasse, con ogni evidenza, di una tattica disperata da parte di un esercito terrorizzato dall’imminente invasione americana e sull’orlo della disfatta totale.

Viene infine analizzata la figura di Nakajima Genjō, monaco Rinzai e combattente della marina imperiale, nonché autore della testimonianza eccezionale del proprio *satori*, raggiunto fronteggiando la morte in una battaglia navale della seconda guerra mondiale. È proprio la scarsità di simili testimonianze a impedire di affermare con assoluta sicurezza che sia stata la persistenza dell’idea dell’enorme potenziale spirituale dell’esatto istante dello scontro, a spingere *tutti* i monaci zen che si arruolarono volontari a compiere tale gesto. Nondimeno, il *fil rouge* che attraversa l’esperienza “comune” della classe dei *bushi* e delle due scuole buddhiste, evidenziato nell’arco dell’elaborato, dimostra che effettivamente avvenne il passaggio di tale credenza: o come scambio di idee tra le due tradizioni, o come “acquisizione” operata in favore della classe dei *bushi* e del loro attaccamento alla teoria dell’“istante finale” come momento cardine della vita spirituale.

Quella di Nakajima Genjō è la potente testimonianza di come la dottrina del potenziale soteriologico del momento estremo di incontro con la morte avesse fatto breccia nella spiritualità zen, offrendo ai seguaci della scuola un’idea propulsiva e risolutiva di accesso all’illuminazione tra le urla di battaglia.

Naturalmente, l’argomento trattato può stupire a buon titolo coloro che dello Zen abbiano l’immagine di una religione “esotica”, basata sul pacifismo e sulla ricerca dell’armonia interiore. Tuttavia, come sottolinea Michael Jerryson: “La violenza può essere rintracciata in tutte le

⁷²⁸ INOUE Shun, “The Invention of the Martial Arts. Kanō Jigorō and Kōdōkan Judo”, in Stephen VLASTOS (a cura di), *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1998, p. 169.

tradizioni religiose, e il buddhismo non fa eccezione”⁷²⁹. Come si è sottolineato nella prima parte dell’elaborato, fin dai primi secoli successivi alla nascita di questo culto, numerosi sono stati i casi individuali o “strutturali” di violenza legati ad esso.

Curiosamente, fu proprio la retorica dello Zen come Via spirituale istintiva e mistica, opposta al pragmatismo e al materialismo dell’“Occidente”, teorizzata principalmente da Suzuki Daisetsu negli anni del militarismo imperiale, a informare questa rilettura “progressista” della scuola⁷³⁰. Lo studioso visse negli Stati Uniti per lunghi periodi durante la prima metà del XX secolo, insegnando in numerose università, tra cui la Columbia, e vi tornò a risiedere nel dopoguerra, tra il 1950 e il 1958. Ai suoi studenti americani, Suzuki offrì la stessa immagine di Zen irrazionale che aveva postulato negli anni dell’Impero giapponese, rafforzata, ai loro occhi, dal fatto che non fosse un monaco, un religioso, ma un semplice studioso⁷³¹. A far presa sui seguaci statunitensi, infatti, non poteva essere l’effettiva vita monastica dei templi zen giapponesi, soprattutto quelli Rinzai, fatta di una routine inflessibile, di stretta uniformità, di un senso quasi militare dell’ordine e della disciplina, della disponibilità dei monaci a ricevere percosse per essere riportati al giusto stato di concentrazione⁷³²: era il periodo a cavallo tra gli anni cinquanta e sessanta, caratterizzato dalla diffusione dell’attivismo relativo a temi quali la giustizia sociale, l’individualismo, la lotta alla segregazione dei neri, la parità dei sessi, il pacifismo (legato soprattutto alla guerra in Vietnam). A questo *milieu*, Suzuki offriva uno Zen “rimitologizzato”⁷³³: una pura esperienza di incontro non mediato con la realtà, e la capacità spontanea di vivere in armonia con essa. Per lo studioso, come si è detto, lo Zen non era una scuola del buddhismo, ma una verità eterna, mistica e trascendente, che poteva essere ritrovata anche in altre tradizioni religiose; non una corrente storica, ma una fonte di spiritualità atemporale. Ciò rispondeva al desiderio di universalismo dei suoi seguaci, e rimuoveva, al contempo, ogni aspetto di ritualismo, monachesimo o gerarchia che poteva risultare loro indigesto⁷³⁴. Il termine “Zen” venne a rappresentare una sorta di “stato dell’essere” libero e

⁷²⁹ Michael JERRYSON, “Introduction”, in JERRYSON, JUERGENSMEYER (a cura di), *Buddhist Warfare*, cit., p. 3.

⁷³⁰ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 277.

⁷³¹ Charles S. PREBISH, *Luminous Passage. The Practice and Study of Buddhism in America*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1999, p. 9.

⁷³² David L. MCMAHAN, “Repackaging Zen for the West”, in Martin BAUMANN, Charles S. PREBISH (a cura di), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 2002, p. 218.

⁷³³ MCMAHAN, *op. cit.*, p. 219.

⁷³⁴ *Ivi.*, pp. 220-221.

“fluido”, distaccato e rilassato, che imponeva al contempo una partecipazione alle istanze più sentite dalla sensibilità dell’epoca⁷³⁵: il desiderio di un’inedita spiritualità mistica e irrazionale, il rigetto del consumismo e delle regole prestabilite, l’esigenza di un legame più spontaneo con la natura, l’aspirazione impellente alla libertà⁷³⁶.

Suzuki non fu l’unico zenista a indirizzare il proprio insegnamento al pubblico statunitense nel dopoguerra. Numerosi furono i monaci che si trasferirono nel Paese e, sorprendentemente, molti di essi, pochi anni prima, avevano apertamente appoggiato il progetto imperialista giapponese: del gruppo, il più influente fu Yasutani Hakuun 安谷白雲 (1885-1973), fondatore nel 1954 della già menzionata corrente Sanbō Kyōdan, che incorpora nell’insegnamento tanto la centralità dello *zazen* nella scuola Sōtō, quanto l’enfasi data ai *kōan* nella Rinzai; tra i suoi studenti, nomi celebri dello Zen americano, tra i quali Philip Kapleau (1912-2004), autore del seminale saggio *The Three Pillars of Zen* (1965) e il già citato Robert Aitken⁷³⁷. Altri celeberrimi personaggi legati allo Zen durante la cosiddetta “esplosione” della scuola negli anni sessanta, furono gli artisti della *beat generation*: personaggi quali Allen Ginsberg, Jack Kerouac, Philip Whalen e Kenneth Rexroth si fecero fautori di uno Zen “lunatico” e “folle”, spesso legato alla scuola “originaria” solo da qualche elemento esteriore o da immagini poetiche⁷³⁸.

Questo fenomeno di “americanizzazione” dello Zen⁷³⁹ proseguì con la comparsa della corrente del “*social engaged Buddhism*”, un movimento ecumenico e laico⁷⁴⁰ i cui aderenti sostengono la necessità di applicare i principi buddhisti ai problemi della società contemporanea, laddove, come si è detto, il buddhismo “ortodosso” vedeva i due ambiti distinti⁷⁴¹. Il termine fu coniato dal monaco vietnamita Thích Nhất Hạnh, il quale, durante gli scontri nel suo Paese, teorizzò un’azione sociale basata sugli insegnamenti buddhisti per combattere la guerra, il colonialismo e l’ingiustizia⁷⁴²; negli Stati Uniti, questo ideale subì anche l’influenza delle istanze della sinistra *liberal* degli anni sessanta, quali il contrasto alla proliferazione nucleare e il femminismo, e del

⁷³⁵ *Ivi.*, p. 218.

⁷³⁶ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 279.

⁷³⁷ Richard Hughes SEAGER, *Buddhism in America*, New York, Columbia University Press, 1999, pp. 91-93.

⁷³⁸ PREBISH, *op. cit.*, pp. 12-13. Fanno eccezione Gary Snyder e Alan Watts, gli unici rappresentanti di questa corrente artistico-spirituale ad aver sostenuto studi relativi alla dottrina zen (cfr. *ibidem*).

⁷³⁹ SEAGER, *op. cit.*, p. 90.

⁷⁴⁰ MCMAHAN, *op. cit.*, pp. 224-225.

⁷⁴¹ SEAGER, *op. cit.*, p. 201.

⁷⁴² MCMAHAN, *op. cit.*, p. 224.

tradizionale approccio immanente e attivista alla società del protestantesimo americano⁷⁴³. Tra le associazioni più influenti si annoverano la già citata Buddhist Peace Fellowship, fondata nel 1978 da personaggi quali Gary Snyder e Robert Aitken⁷⁴⁴, e la Zen Peacemaker Order, istituita nel 1997 dal monaco americano Bernard Glassman⁷⁴⁵: istanze distintive di questi movimenti americani sono l'ecologismo (tanto da aver fatto coniare espressioni quali *eco-centric sangha* e *green Dharma*)⁷⁴⁶ e un ruolo più centrale riservato alle donne nelle comunità spirituali⁷⁴⁷.

Questi movimenti "occidentali" ebbero un'influenza "di ritorno" sulle scuole zen giapponesi, che fecero propri molti dei loro stilemi e valori⁷⁴⁸. Nella cultura contemporanea, tuttavia, il termine "Zen" sembra aver assunto una connotazione ancora più "fluida" e "malleabile", come sottolineato da Thomas David Dubois:

If you look at how it is portrayed in contemporary popular culture, Zen appears to be just about everything. The word is used to market almost any kind of product you can imagine: restaurants, MP3 players, tea, body lotion, clothing, home decoration, and pornography. [...] Many thousands of books with *zen* in the title promise not only to calm your spirit, but also to teach you how to use zen to in marketing, war, microwave cooking, and of course, dating.

L'impressione di uno snaturamento in corso di quelle che possono essere considerate la dottrina e la pratica "proprie" dello Zen è inevitabilmente molto forte. Tuttavia, volendo estendere l'ambito di applicazione delle parole di Massimo Raveri a proposito dei movimenti zen americani degli anni cinquanta e sessanta: "Sono narrazioni. Ma sono state, e sono ancora oggi, significative, perché hanno toccato a fondo la sensibilità contemporanea"⁷⁴⁹.

Nel già citato dodicesimo capitolo di *Zen at War*, dall'indicativo titolo "Was it Buddhism?", Brian Victoria si chiede: "Il buddhismo offrì veramente una giustificazione dottrinale alla guerra? La

⁷⁴³ SEAGER, *op. cit.*, pp. 202-203.

⁷⁴⁴ *Ivi.*, p. 206.

⁷⁴⁵ MCMAHAN, *op. cit.*, p. 225.

⁷⁴⁶ SEAGER, *op. cit.*, pp. 209-210.

⁷⁴⁷ PREBISH, *op. cit.*, p. 77.

⁷⁴⁸ TOLLINI, *Lo Zen...*, cit., p. 271.

⁷⁴⁹ RAVERI, *op. cit.*, p. 479.

risposta alla domanda, specialmente nella tradizione Mahāyāna dell'Asia orientale, è sì”⁷⁵⁰. Al tema sono stati dedicati diversi studi, tra i quali è doveroso segnalare il seminale articolo *Le Bouddhisme et la guerre* (1957) di Paul Demiéville e la raccolta *Buddhist Warfare* (2010), a cura di Michael Jerryson e Mark Juergensmeyer. Riassumere in maniera puntuale lo stato di questi studi è qui impossibile, e al di là del fine di questo elaborato; tuttavia, è interessante riportare alcune citazioni tratte da un testo non analizzato nei lavori sopracitati. Questi saggi, infatti, a livello testuale, si concentrano soprattutto, e in generale, sui *sūtra* della tradizione Mahāyāna: tra gli altri, il già citato *Upāya-kauśalya sūtra*, nel quale si afferma che un bodhisattva, per adempiere alla propria missione di compassione, può spingersi fino a infrangere i precetti tradizionali del buddhismo, compreso il divieto di togliere la vita⁷⁵¹; il *Ratnakūta sūtra*, in cui il Buddha Shākyamuni loda il bodhisattva Mañjuśrī, che minaccia di ucciderlo, perché Gautama stesso, come tutto l'esistente, condivide la natura della vacuità, pertanto non esiste dualità tra lui e la spada che sta per colpirlo⁷⁵²; il *Ratnamegha sūtra*, dove viene esposta la dottrina secondo la quale un bodhisattva può arrivare al parricidio e al matricidio per dimostrare a un criminale che nessun atto è così grave da impedire la salvezza dell'individuo⁷⁵³; l'*Ārya-Bodhisattva-gocara-upāyaviṣayavikurvaṇa-nirdeśa sūtra* (noto anche come *Ārya-Satyakaparivarta*), nel quale la guerra, la tortura e la pena capitale vengono viste come potenziali espressioni di compassione, e i bodhisattva celesti supportano campagne di conquista in nome della diffusione del buddhismo⁷⁵⁴. Nondimeno, il *Jueguan lun* (in giapponese *Zekkanron* 絶觀論, letteralmente “Trattato sulla cessazione della cognizione”) risulta interessante nel suo essere un testo del Ch'an cinese risalente al VII secolo, a riprova del fatto che il legame tra Zen e violenza non sia una “degenerazione” – ammesso, e non concesso, che tale possa essere considerata – attribuibile esclusivamente alla scuola giapponese. L'opera si presenta come un dialogo a due, in cui alla domanda dell'allievo Emmon, segue sempre la risposta del maestro Nyuri⁷⁵⁵; quando il discorso cade sulla natura

⁷⁵⁰ “Did Buddhism really offer doctrinal justification for war? The answer to the latter question, especially in the Mahayana tradition found throughout East Asia, is yes” (cfr. VICTORIA, *Zen at War...*, cit., p. 225).

⁷⁵¹ *Ibidem*.

⁷⁵² DEMIÉVILLE, *op. cit.*, p. 42.

⁷⁵³ *Ivi.*, pp. 44-45.

⁷⁵⁴ Stephen JENKINS, “Making Merit through Warfare According to the *Ārya-Bodhisattva-gocara-upāyaviṣaya-vikurvaṇa-nirdeśa Sūtra*”, in JERRYSON, JUERGENSMEYER (a cura di), *Buddhist Warfare*, cit., pp. 59-60.

⁷⁵⁵ MORINAGA, *op. cit.*, pp. 1-4.

omnipervasiva della Via, Emmon domanda al maestro come mai uccidere sia contrario ai precetti, mentre tagliare l'erba o abbattere un albero non porti retribuzione karmica. Questa la risposta di Nyuri:

To talk about offense and precepts is setting up subjective value judgments – hence, it is biased and not the true Way, they take a self for granted and so killing becomes conscious intention; consequently the heart gets bound and karma results, and one speak of faults. But grasses and trees have no such bias and so are inherently at one with the Way, and since truth is without a self, who kills them is free of intentional murder. Hence arguments about offense or no offense are beside the point.

Those who are without a self, and so are at one with the Way, regard their bodies as they would regard grasses and trees. Even though pierced by a sword they are just like a tree in the woods. Therefore, when Manjushri raised his sword against Gautama Buddha, or when Angulimala lifted a dagger against Shakyamuni, that too is in accordance with the Way. Both perceived the principle of the unborn, the unoriginated, and realized that all phenomena are empty and void. As to that, there is no argument about offense or no offense.⁷⁵⁶

Nel prosieguo, trattando la dottrina della vacuità, Emmon esprime ulteriori perplessità riguardo l'atto di uccidere; Nyuri, ancora una volta, è inflessibile:

A brush fire rages up the mountain slope, a gale uproots trees, a landslide buries animals, flood water drowns insects. If the heart is like this, killing a person is also possible. But when the heart is confused and sees life and death, then a single ant can hold your life in bondage.⁷⁵⁷

Al termine del dialogo, Emmon ottiene l'illuminazione, aprendo la strada a un futuro esercito di bodhisattva.

⁷⁵⁶ *Ivi.*, pp. 47-48.

⁷⁵⁷ *Ivi.*, p. 63.

BIBLIOGRAFIA

- ADOLPHSON Mikael S., *The Gates of Power. Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2000.
- AITKEN Robert, "Yasutani Roshi: The Hardest Koan", in *Tricycle*, 1999, <https://web.archive.org/web/20120203233539/http://www.tricycle.com/feature/yasutani-roshi-hardest-koan?page=0,2>, data ultima consultazione: 14 aprile 2018.
- BARONI Helen J., *Obaku Zen. The Emergence of the Third Sect of Zen in Tokugawa Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2000.
- BLOOM Alfred, "Shinran's Vision of Absolute Compassion", in *Living in Amida's Universal Vow. Essays in Shin Buddhism*, Bloomington, World Wisdom, 2004, pp. 77-86.
- BLUM Mark L., "Collective Suicide at the Funeral of Jitsunyo. Mimesis or Solidarity?", in NAMBA WALKER Mariko, STONE Jacqueline I. (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2008, pp. 137-174.
- BLUM Mark L., *The Origins and Development of Pure Land Buddhism. A Study and Translation of Gyōnen's Jōdo Hōmon Genrushō*, New York, Oxford University Press, 2002.
- BODIFORD William M., "Zen and Japanese Swordsmanship Reconsidered", in BENNETT Alexander (a cura di), *Budo Perspectives. Volume One*, Auckland, Kendo World Publications, 2005, pp. 69-103.
- BOSCARO Adriana, "Lo *Heike monogatari*", in BIENATI Luisa, BOSCARO Adriana, *La narrativa giapponese classica, "Elementi"*, Venezia, Marsilio, 2010, pp. 119-123.
- BOSCARO Adriana, "*Heike monogatari* 平家物語 (Storia degli Heike).", in BOSCARO Adriana (a cura di), *Letteratura giapponese I. Dalle origini alle soglie dell'età moderna*, "Piccola biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2005, pp. 162-164.
- BOSCARO Adriana, "*Hōjōki* 方丈記 (Ricordi di un eremo).", in BOSCARO Adriana (a cura di), *Letteratura giapponese I. Dalle origini alle soglie dell'età moderna*, "Piccola biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2005, pp. 165-166.
- BOSCARO Adriana, "*Konjaku monogatari* 今昔物語集 (Raccolta di storie di un tempo che fu).", in BOSCARO Adriana (a cura di), *Letteratura giapponese I. Dalle origini*

alle soglie dell'età moderna, “Piccola biblioteca Einaudi”, Torino, Einaudi, 2005, pp. 182-184.

- BRAVERMAN Arthur, *Warrior of Zen. The Diamond-hard Wisdom Mind of Suzuki Shōsan*, New York, Kodansha America, 1994.
- “Brian Victoria”, in *Oxford Centre for Buddhist Studies*, <https://ocbs.org/brian-victoria/>, data ultima consultazione: 22 aprile 2018.
- BROWN Jonathan Todd, *Warrior Patronage, Institutional Change, and Doctrinal Innovation in the Early Jishū*, Tesi di dottorato, Department of East Asian Studies, Princeton University, 1999.
- CICUZZA Claudio, SFERRA Francesco, “Introduzione ai testi tradotti”, in GNOLI Raniero (a cura di), *La rivelazione del Buddha. Il Grande veicolo*, “I Meridiani. Classici dello Spirito”, Milano, Mondadori, 2004, pp. LXXIX-CCXXIV.
- COLLCUTT Martin, “The Zen Monastery in Kamakura Society”, in MASS Jeffrey P. (a cura di), *Court and Bakufu in Japan: Essays in Kamakura History*, New Haven, Yale University Press, 1982, pp. 191-216.
- DEMIÉVILLE Paul, “Buddhism and War”, traduzione di Michelle Kendall, in JERRYSON Michael, JUERGENSMEYER Mark (a cura di), *Buddhist Warfare*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 17-57.
- DOBBINS James C., “A Brief History of Pure Land Buddhism in Early Japan”, in NASU Eisho, TANAKA Kenneth K. (a cura di), *Engaged Pure Land Buddhism. Challenges Facing Jōdo Shinshū in the Contemporary World*, Berkeley, WisdomOcean Publications, 1998, pp. 113-165.
- DOBBINS James C., *Jōdo Shinshū. Shin Buddhism in Medieval Japan*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1989.
- DUBOIS Thomas David, *Religion and the Making of Modern East Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- DUMOULIN Heinrich, *Zen Buddhism: A History. Volume 2. Japan*, traduzione di James W. Heisig e Paul Knitter, New York, Macmillan Publishing Company, 1990.
- FARRIS William Wayne, *Heavenly Warriors. The Evolution of Japan's Military, 500-1300*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- FAURE Bernard, “Afterthoughts”, in JERRYSON Michael, JUERGENSMEYER Mark (a cura di), *Buddhist Warfare*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 211-225.
- FOARD James H., “Ippen and Pure Land Buddhist Wayfarers in Medieval Japan”, in FOARD James, PAYNE Richard K., SOLOMON Michael (a cura di), *The Pure Land*

- Tradition: History and Development*, “Berkeley Buddhist Studies Series”, Berkeley, Institute of Buddhist Studies, 1996, pp. 357-397.
- FRIDAY Karl, “Might makes right: just war and just warfare in early medieval Japan”, in BREKKE Torkel (a cura di), *The Ethics of War in Asian Civilizations. A comparative perspective*, Abingdon, Routledge, 2006, pp. 159-184.
 - FUJITAKE Myōshin, “The Faith Elucidated by Shinran: The Faith of Amida’s Directing of Virtue”, in HAMAR Imre, INOUE Takami (a cura di), *Faith in Buddhism*, “Budapest Monographs in East Asian Studies”, Budapest, Institute for East Asian Studies, Eötvös Loránd University, 2016, pp. 165-176.
 - GNOLI Raniero, “La rivelazione del Buddha”, in GNOLI Raniero (a cura di), *La rivelazione del Buddha. Il Grande veicolo*, “I Meridiani. Classici dello Spirito”, Milano, Mondadori, 2004, pp. IX-LXXVIII.
 - GRAPARD Allan G., “Religious practices”, in *The Cambridge History of Japan. Volume 2. Heian Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 517-575.
 - HAKUIN Ekaku, “Ode sulla meditazione / *Zazen wasan*”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI Aldo (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, “Piccola Biblioteca Einaudi. Classici”, Torino, Einaudi, 2009, pp. 453-454.
 - “*Hannya haramita shingyō* 般若波羅蜜多心經”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI Aldo, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, “Piccola Biblioteca Einaudi”, Torino, Einaudi, 2012, pp. 302-303.
 - HASKEL Peter, *Sword of Zen: Master Takuan and His Writings on Immovable Wisdom and the Sword Taie*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 2012.
 - HIRATA Seikō, “Zen Buddhist Attitudes to War”, in HEISIG James W., MARALDO John C. (a cura di), *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 1994, pp. 3-15.
 - HIROTA Dennis (a cura di), *No Abode. The Record of Ippen*, Kyōto, Ryukoku University, 1986.
 - HŌNEN, “Dalle Lettere di Hōnen”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI Aldo (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, “Piccola Biblioteca Einaudi. Classici”, Torino, Einaudi, 2009, pp. 99-109.
 - HŌNEN, “Trattato sul significato fondamentale della rinascita tramite il *nenbutsu* / *Nenbutsu ōjō yōgishō*”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI Aldo (a cura di),

Antologia del buddhismo giapponese, “Piccola Biblioteca Einaudi. Classici”, Torino, Einaudi, 2009, pp. 86-96.

- IKEGAMI Eiko, *The Taming of the Samurai. Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- INOUE Shun, “The Invention of the Martial Arts. Kanō Jigorō and Kōdōkan Judo”, in VLASTOS Stephen (a cura di), *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1998, pp. 163-173.
- INOUE Takami, “A Genealogy of Other-Power Faith: From Śākyamuni to Shinran”, in HAMAR Imre, INOUE Takami (a cura di), *Faith in Buddhism*, “Budapest Monographs in East Asian Studies”, Budapest, Institute for East Asian Studies, Eötvös Loránd University, 2016, pp. 119-133.
- “Introduction”, in NAMBA WALKER Mariko, STONE Jacqueline I. (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 2008, pp. 1-26.
- IPPEN, “Le cento parole argute / *Hyaku rikugo*”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI Aldo (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, “Piccola Biblioteca Einaudi. Classici”, Torino, Einaudi, 2009, pp. 266-272.
- IPPEN, “I detti del maestro Ippen / *Ippen shōnin goroku*”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI Aldo (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, “Piccola Biblioteca Einaudi. Classici”, Torino, Einaudi, 2009, pp. 274-284.
- IPPEN, “Inno del Voto Speciale / *Betsugan wasan*”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI Aldo (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, “Piccola Biblioteca Einaudi. Classici”, Torino, Einaudi, 2009, pp. 262-265.
- IPPEN, “Letters”, traduzione di Dennis Hirota, in HIROTA Dennis (a cura di), *No Abode. The Record of Ippen*, Kyōto, Ryukoku University, 1986, pp. 84-94.
- IPPEN, “Precepts for the Nembutsu Practicer”, traduzione di Dennis Hirota, in HIROTA Dennis (a cura di), *No Abode. The Record of Ippen*, Kyōto, Ryukoku University, 1986, pp. 76-78.
- IPPEN, “Waka (Poems in Japanese)”, traduzione di Dennis Hirota, in HIROTA Dennis (a cura di), *No Abode. The Record of Ippen*, Kyōto, Ryukoku University, 1986, pp. 98-128.
- IPPEN, “Words Handed Down by Disciples”, traduzione di Dennis Hirota, in HIROTA Dennis (a cura di), *No Abode. The Record of Ippen*, Kyōto, Ryukoku University, 1986, pp. 129-183.

- IVES Christopher, *Imperial-Way Zen. Ichikawa Hakugen's critique and lingering questions for Buddhist ethics*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2009.
- JAFFE Richard M., "Ungo Kiyō's *Ōjōyōka* and Rinzai Zen Orthodoxy", in PAYNE Richard K., TANAKA Kenneth K. (a cura di), *Approaching the Land of Bliss. Religious Praxis in the Cult of Amitābha*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2004, pp. 202-235.
- JENKINS Stephen, "Making Merit through Warfare According to the *Ārya-Bodhisattva-gocara-upāyaviśaya-vikurvaṇa-nirdeśa Sūtra*", in JERRYSON Michael, JUERGENSMEYER Mark (a cura di), *Buddhist Warfare*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 59-75.
- JERRYSON Michael, "Introduction", in JERRYSON Michael, JUERGENSMEYER Mark (a cura di), *Buddhist Warfare*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 3-16.
- KAMO no Chōmei, *Ricordi di un eremo*, traduzione di Francesca Fraccaro, "Mille gru", Venezia, Marsilio, 1991.
- LISHKA Dennis, "Zen and the Creative Process: The "Kendō-Zen" Thought of the Rinzai Master Takuan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 5:2-3, 1978, pp. 139-158.
- MASS Jeffrey P., "The Kamakura bakufu", in *The Cambridge History of Japan. Volume 3. Medieval Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 46-88.
- MCMAHAN David L., "Repackaging Zen for the West", in BAUMANN Martin, PREBISH Charles S. (a cura di), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 2002, pp. 218-229.
- METRAUX Daniel A., "A Critical Analysis of Brian Victoria's Perspectives on Modern Japanese Buddhist History", in *Journal of Global Buddhism*, vol. 5, 2004, pp. 66-81.
- MOERMAN David Max, *Localizing Paradise. Kumano Pilgrimage and the Religious Landscape of Premodern Japan*, "Harvard East Asian monographs", Cambridge e Londra, Harvard University Press, 2005.
- MORINAGA Soko (a cura di), *The Ceasing of Notions. An Early Zen Text from the Dunhuang Caves with Selected Comments*, traduzione di Myokyo-ni e Michelle Bromley, Boston, Wisdom Publications, 2012.
- OHNUKI-TIERNEY Emiko, *La vera storia dei kamikaze giapponesi. La militarizzazione dell'estetica nell'Impero del Sol Levante*, traduzione di Carmen Covito e Elena Dal Pra, Milano, Mondadori, 2004.
- PAYNE Richard K., "Introduction", in PAYNE Richard K., TANAKA Kenneth K. (a cura di), *Approaching the Land of Bliss. Religious Praxis in the Cult of Amitābha*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2004, pp. 1-15.

- PREBISH Charles S., *Luminous Passage. The Practice and Study of Buddhism in America*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1999.
- RAMBELLI Fabio, “‘Just Behave as You Like; Prohibitions and Impurities Are Not a Problem’. Radical Amida Cults and Popular Religiosity in Premodern Japan”, in PAYNE Richard K., TANAKA Kenneth K. (a cura di), *Approaching the Land of Bliss. Religious Praxis in the Cult of Amitābha*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 2004, pp. 169-201.
- RAVERI Massimo, *Il pensiero giapponese classico*, “Piccola Biblioteca Einaudi”, Torino, Einaudi, 2014.
- RIZŌ Takeuchi, “The rise of the warriors”, in *The Cambridge History of Japan. Volume 2. Heian Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 644-709.
- SANFORD James H., “Amida’s Secret Life. Kakuban’s *Amida hishaku*”, in PAYNE Richard K., TANAKA Kenneth K. (a cura di), *Approaching the Land of Bliss. Religious Praxis in the Cult of Amitābha*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 2004, pp. 120-138.
- SCHLIFF Henry M., “A Review of *Buddhist Warfare*”, in *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 18, 2011, pp. 170-176.
- SEAGER Richard Hughes, *Buddhism in America*, “Columbia Contemporary American Religion Series”, New York, Columbia University Press, 1999.
- SHARF Robert H., “Whose Zen? Zen Nationalism Revisited”, in HEISIG James W., MARALDO John C. (a cura di), *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 1994, pp. 40-51.
- SHIGEMATSU Akihisa, “An Overview of Japanese Pure Land”, traduzione di Michael Solomon, in FOARD James, PAYNE Richard K., SOLOMON Michael (a cura di), *The Pure Land Tradition: History and Development*, “Berkeley Buddhist Studies Series”, Berkeley, Institute of Buddhist Studies, 1996, pp. 267-312.
- SHINRAN, “Trattato della lampada della Fine della Legge / *Mattōshō*”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI Aldo (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, “Piccola Biblioteca Einaudi. Classici”, Torino, Einaudi, 2009, pp. 140-174.
- SHINRAN, YUIENBŌ, “Trattato per deplorare le eresie / *Tannishō*”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI Aldo (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, “Piccola Biblioteca Einaudi. Classici”, Torino, Einaudi, 2009, pp. 114-136.
- SOUYRI Pierre François, *The World Turned Upside Down. Medieval Japanese Society*, traduzione di Käthe Roth, New York, Columbia University Press, 2001.
- STONE Jacqueline I., “By the Power of One’s Last Nenbutsu. Deathbed Practices in Early Medieval Japan”, in PAYNE Richard K., TANAKA Kenneth K. (a cura di), *Approaching*

- the Land of Bliss. Religious Praxis in the Cult of Amitābha*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 2004, pp. 77-119.
- STONE Jacqueline I., *Right Thoughts at the Last Moment. Buddhism and Deathbed Practices in Early Medieval Japan*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 2016.
 - STONE Jacqueline I., “With the Help of ‘Good Friends’. Deathbed Ritual Practices in Early Medieval Japan”, in NAMBA WALKER Mariko, STONE Jacqueline I. (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 2008, pp. 61-101.
 - “Sukhāvāṭīvyūhasūtra (Il sūtra della grandiosa esposizione della Terra della beatitudine, Edizione breve)”, traduzione di Claudio Cicuzza, in GNOLI Raniero (a cura di), *La rivelazione del Buddha. Il Grande veicolo*, “I Meridiani. Classici dello Spirito”, Milano, Mondadori, 2004, pp. 1177-1190.
 - TAKUAN Sōhō, “Record of the Marvelous Power of Immovable Wisdom (*Fudōchi shinmyō roku*)”, in HASKEL Peter, *Sword of Zen: Master Takuan and His Writings on Immovable Wisdom and the Sword Taie*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 2012, pp. 33-49.
 - TAKUAN Sōhō, “Trattato della spada Taia / *Taiaki*”, traduzione di Aldo Tollini, in TOLLINI Aldo (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, “Piccola Biblioteca Einaudi. Classici”, Torino, Einaudi, 2009, pp. 380-392.
 - TAMURA Yoshiro, *Japanese Buddhism. A Cultural History*, traduzione di Jeffrey Hunter, Tokyo, Kosei Publishing Co., 2000.
 - TOLLINI Aldo (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, “Piccola Biblioteca Einaudi”, Torino, Einaudi, 2009.
 - TOLLINI Aldo, *L’ideale della Via. Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, “Piccola Biblioteca Einaudi”, Torino, Einaudi, 2017.
 - TOLLINI Aldo, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, “Piccola Biblioteca Einaudi”, Torino, Einaudi, 2012.
 - UNNO Taitetsu, “The Practice of Jodo-shinshu”, in *Living in Amida’s Universal Vow. Essays in Shin Buddhism*, Bloomington, World Wisdom, 2004, pp. 63-71.
 - VICTORIA Brian, “A Buddhological Critique of ‘Soldier-Zen’ in Wartime Japan”, in JERRYSON Michael, JUERGENSMEYER Mark (a cura di), *Buddhist Warfare*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 105-130.
 - VICTORIA Brian, *Zen at War. Second edition*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2006.

- VICTORIA Brian, *Zen War Stories*, Londra, RoutledgeCurzon, 2003.
- WEINSTEIN Stanley, “Aristocratic Buddhism”, in *The Cambridge History of Japan. Volume 2. Heian Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 449-516.
- WELTER Albert, “Buddhist Rituals for Protecting the Country in Medieval Japan: Myōan Eisai’s ‘Regulations of the Zen School’”, in HEINE Steven, WRIGHT Dale S. (a cura di), *Zen Ritual. Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 113-138.
- YOSHIFUMI Ueda, “Freedom and Necessity in Shinran’s Concept of Karma”, traduzione di Dennis Hirota, in *Living in Amida’s Universal Vow. Essays in Shin Buddhism*, Bloomington, World Wisdom, 2004, pp. 103-121.